

Tilburg University

Geometrie van de samenleving

Bevers, Antonius Maria

Publication date:
1982

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Bevers, A. M. (1982). *Geometrie van de samenleving: filosofie en sociologie in het werk van Georg Simmel*. [, Tilburg University]. Van Loghum Slaterus.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

A.M. Bevers

Geometrie van de samenleving

Filosofie en sociologie in het werk van Georg Simmel



Geometrie van de samenleving



Geometrie van de samenleving

Filosofie en sociologie
in het werk van Georg Simmel

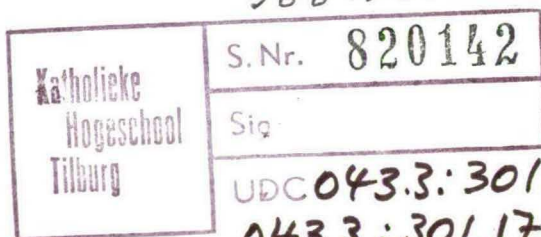
Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor in de
sociale wetenschappen aan de
Katholieke Hogeschool Tilburg,
op gezag van de rector magnificus,
prof.dr. G.M. van Veldhoven,
in het openbaar te verdedigen ten overstaan van
een door het college van decanen aangewezen
commissie in de aula van de Hogeschool op
vrijdag 7 mei 1982 te 16.15 uur

door

Antonius Maria Bevers

geboren te Boxtel



UDC 043.3:301.195.5
043.3:301.173.75
043.3:301.199, SIMMEL)

Van Loghum Slaterus

Promotor: Prof.Dr. A.C. Zijderveld

INHOUDSOPGAVE

| | |
|--|----|
| <u>INLEIDING</u> | 11 |
| <u>DEEL 1: KENNISTHEORIE</u> | 27 |
| <u>Inleiding</u> | 27 |
| Hoofdstuk 1 <u>De neokantiaanse kennistheorie van W.Windelband en H.Rickert</u> | 31 |
| Inleiding | 31 |
| 1.1. Het onderscheid tussen nomothetische en idiografische wetenschappen: W.Windelband | 32 |
| 1.2. Het onderscheid tussen generaliserende en individualiserende wetenschappen: H.Rickert | 35 |
| 1.2.1. De verhouding tussen kennis en werkelijkheid | 36 |
| 1.2.2. Generaliserende en individualiserende wetenschappen. | 38 |
| 1.3. De rol van de waarden in de cultuurwetenschappen | 42 |
| Conclusie | 48 |
| Hoofdstuk 2 <u>De kennistheorie van Georg Simmel</u> | 50 |
| Inleiding | 50 |
| 2.1. De eenheid van de persoon als a priori van kennis | 51 |
| 2.2. Drie soorten Verstehen | 56 |
| 1. psychologisch Verstehen | 56 |
| 2. inhoudelijk (sachliches) Verstehen | 60 |
| 3. historisch Verstehen | 61 |
| 2.3. Vorm en inhoud in de historische wetenschappen | 63 |
| Voorbeelden van vormgeving: | |
| 1. de constructie van historische reeksen | 63 |
| 2. de constructie van eenheid: aanvulling en weglating | 64 |

| | |
|--|----|
| 3. de omkering van de levensstroom in de tijdreeks | 65 |
| 4. het begrip 'toestand' als his- torische categorie | 66 |
| 2.4. Kennis en het principe van wissel- werking: Simmels relationisme | 68 |
| Conclusie | 79 |

DEEL 2: VORMENSOCIOLOGIE

| | |
|--|-----|
| <u>Inleiding</u> | 81 |
| Hoofdstuk 3 <u>A-historische vormensociologie</u> | 84 |
| Inleiding | 84 |
| 3.1. Vormensociologie en het vorm- inhoud onderscheid | 85 |
| 3.2. Vormen van vermaatschappelijking en het principe van wisselwerking | 87 |
| 3.3. A-historische vormanalyse | 94 |
| 3.4. Sociale vormen en vormensociolo- gisch bewustzijn | 99 |
| 3.4.1. Drie sociologische a prio- ri's | 99 |
| 3.4.2. Vormgevoel en vormgedrag | 104 |
| Hoofdstuk 4 <u>Historische cultuuranalyse</u> | 110 |
| Inleiding | 110 |
| 4.1. De sociologische 'wet' van toene- mende individualisering en vermaat- schappelijking | 112 |
| 4.2. Individualisering en vermaat- schappelijking in de moderne sa- menleving | 119 |
| 4.2.1. Objectivering van sociale relaties: scheiding tussen persoonlijke en zakelijke sfeer | 119 |
| 4.2.2. Intellectualisering van de cultuur: | 123 |
| van inhoud naar functie | 124 |
| van kwaliteit naar kwanti- teit | 127 |
| van middel tot doel | 129 |

| | | |
|--------------------------------|--|-----|
| 4.3. | Discrepantie tussen subjectieve en objectieve cultuur. | 132 |
| | Conclusie | 136 |
| Hoofdstuk 5 | <u>Vormensociologie en verstehende sociologie:</u> | |
| | <u>Een vergelijking tussen Simmel en Weber</u> | 139 |
| 5.1. | Inleiding. De eerste generatie sociologen: Simmel-Weber-Durkheim | 139 |
| 5.2. | Simmel-Weber: vormen van boven- en onderschikking en typen van gezag | 143 |
| 5.3. | Vormensociologie en verstehende sociologie | 147 |
| 5.3.1. | Analyse van sociale vormen en Verstehen van zin-gericht handelen | 147 |
| 5.3.2. | Vormtypen en ideaaltypen. | 154 |
| 5.3.3. | Historiserende en niet-historiserende sociologie bij Simmel en Weber | 157 |
| DEEL 3: <u>LEVENSFILOSOFIE</u> | | |
| | <u>Inleiding</u> | 162 |
| Hoofdstuk 6 | <u>De levensfilosofie van Wilhelm Dilthey en Henri Bergson</u> | 166 |
| 6.1. | Inleiding | 166 |
| 6.2. | Leven en geschiedenis: Wilhelm Dilthey | 168 |
| 6.3. | Leven en materie: Henri Bergson | 173 |
| | - verstand en werkelijkheid | 174 |
| | - intuïtie en élan vital | 176 |
| Hoofdstuk 7 | <u>Levensfilosofie en cultuuranalyse</u> | 180 |
| | <u>Inleiding</u> | 180 |
| 7.1. | Simmels definitie van leven: meer-leven en meer-dan-leven | 181 |
| 7.2. | Leven en vorm: accenten in de cultuur | 183 |
| | - filosofie | 183 |
| | - kunst | 184 |
| | - religie | |
| | moraal | 186 |

| | |
|---|-----|
| 7.3. Omslag van het leven | 189 |
| 7.3.1. 'Achsendrehung' als 'Wendung zur Idee' | 189 |
| 7.3.2. Tragiek van de cultuur | 193 |
| 7.3.3. Cultuurcrisis en cultuurconflict | 196 |
| Conclusie | 199 |
| <u>Slotbeschouwing</u> | 201 |
| <u>Noten</u> | 206 |
| <u>Summary</u> | 241 |
| <u>Geraadpleegde literatuur</u> | 246 |
| <u>Personenregister</u> | 255 |
| <u>Zakenregister</u> | 258 |

LIJST VAN GEBRUIKTE AFKORTINGEN

Werken van Georg Simmel:

Soz. = Soziologie.

Ph.d.G. = Philosophie des Geldes.

Grundfr. = Grundfragen der Soziologie.

Diff. = Ueber sociale Differenzierung.

Br.u.Tür = Brücke und Tür.

Phil.Kult. = Philosophische Kultur.

P = Die Probleme der Geschichtsphilosophie.

W = 'Vom Wesen des historischen Verstehens'.

F = 'Historische Formung'

L = Lebensanschauung

K = Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft
(H.Rickert)

G = Die Grenzen der naturwissenschaftlichen
Begriffsbildung (H.Rickert)

Einl. = Einleitung in die Geisteswissenschaften
ten (W.Dilthey).

WL = Wissenschaftslehre (M.Weber).

GARS = Gesammelte Aufsätze zur Religions-
soziologie Bd. I (M.Weber).

WG = Wirtschaft und Gesellschaft (M.Weber).

'Alle Systematik - der Wissenschaft, der Lebensführung, der Gesellschaft - enthält eine Machtbewährung, sie unterwirft einen Stoff, der ausserhalb des Gedankens ist, einer Form, die der Gedanke geprägt hat'.

(Georg Simmel, Soziologie.
Untersuchungen über
die Formen der Vergesellschaftung.
Berlin 1908 S.290)

INLEIDING

Deze studie beoogt een uiteenzetting te geven van het werk van de Duitse filosoof-socioloog Georg Simmel, die leefde van 1858 tot 1918.

Men beschouwt hem als een van de grondleggers van de moderne sociologie en we horen derhalve zijn naam vaak in één adem genoemd met die van zijn tijdgenoten Max Weber (1864-1920) en Emile Durkheim (1858-1917).

Waarom weer terug naar de klassieke sociologie en dan nog wel in het bijzonder naar Simmel?

Het antwoord op het eerste deel van die vraag kan kort zijn: van de geschiedenis valt te leren. Nu zal niemand het historische karakter van welke vorm van kennis of wetenschap dan ook ontkennen noch de waarde van de kennis van het verleden, maar er is wel verschil in de wijze waarop de diverse wetenschappen uit het eigen verleden blijven putten.

Er zijn twee vormen van kennis - niet de enige overigens - waarbij het verschil in belangstelling voor het eigen verleden duidelijk tot uitdrukking komt: de natuurwetenschappen en de cultuurwetenschappen. In een natuurwetenschappelijke verhandeling zal men vaak tevergeefs naar grote namen uit het verleden zoeken:

verwijzingen naar Pythagoras, Galileï, Newton, Maxwell of Einstein blijven achterwege, hoogstens komen we hun namen nog tegen in formules of wetten, maar daarmee zijn ze juist buiten de geschiedenis geplaatst. Een publicatie van bijvoorbeeld cultuursociologische aard zonder verwijzingen naar klassieke auteurs is daarentegen welhaast ondenkbaar en hiervan moet de reden elders gezocht worden dan in louter conventie, gebrek aan creativiteit of een of andere vorm van 'impression management'.

Cultuurwetenschappen hebben een hechter band met het verleden, omdat de traditie op tal van manieren in de cultuur blijft doorwerken: we

spreken over de actualiteit van Marx of Freud, er is vraag naar heruitgaven en vertalingen van oorspronkelijke werken van klassieke auteurs, zij het dat de voorkeur sterk varieert al naar gelang de heersende tijdgeest. Het verschil in belangstelling voor het eigen verleden of voor de geschiedenis in het algemeen kan men toeschrijven aan het verschil in werkelijkheidsbenadering van natuur- en cultuurwetenschappen. In zijn omvangrijke studie Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung heeft H. Rickert, behorend tot de kennissenkring van Simmel, dit verschil overtuigend doen uitkomen. De natuurwetenschappen, aldus Rickert, zoeken het wetmatige en algemene in de werkelijkheid; zij richten zich tot de werkelijkheid als natuur, dat wil zeggen losgezien van waarden, zin en betekenis. Deze werkelijkheid, opgevat als natuur, kent geen geschiedenis: haar wetten gelden waar en wanneer dan ook. Daartegenover staat die groep van wetenschappen, die de werkelijkheid op de eerste plaats wil bestuderen als een door zin en waarden tot stand gekomen werkelijkheid. Deze werkelijkheid, opgevat als cultuur, heeft een door en door historisch karakter. Wie de huidige moderne samenleving tracht te begrijpen of zich bezig houdt met haar toekomst, zal zich daarom steeds bewust moeten zijn van dit zingevingsmoment en het waardengebonden karakter van de cultuur en hij zal om die reden ook blijvend kennis moeten nemen van het verleden. De oproep terug naar de klassieken geldt daarom meer voor de hedendaagse cultuursocioloog dan voor de kernfysicus.

Maar waarom terug naar Georg Simmel? Ik hoop dat de inhoud van deze studie voldoende antwoord op die vraag zal geven en mede aanzet tot een (her-)lezen van de werken van deze auteur.

Er zijn een aantal redenen te noemen die een Simmel-studie wenselijk maken: zo wordt over zijn werk zeer uiteenlopend geoordeeld, er wordt eenzijdig over hem gesproken als de grondlegger van de formele sociologie. als

behorend tot deze of gene richting, of tot geen enkele richting: er wordt weinig verband gelegd tussen zijn filosofische en sociologische studies; sommige daarvan werden zelfs schromelijk verwaarloosd zoals zijn Philosophie des Geldes, een echte cultuursociologische studie, hoewel de titel dit niet direct doet vermoeden; een vergelijkende studie over Simmel, Weber en Durkheim, de grondleggers van de moderne sociologie, ontbreekt nog steeds; en terwijl er in Duitsland, Amerika en zelfs Japan een aanzienlijke Simmel-literatuur bestaat, zijn publicaties in ons taalgebied over Simmel op de vingers van één hand te tellen¹. Op enkele van de hier genoemde punten zal ik nu kort ingaan om daarna doel en opzet van deze studie te bespreken.

Simmels werk omvat een 20-tal boeken en 200 artikelen over zeer uiteenlopende zaken². Men zou ze onder de volgende gebieden kunnen rangschikken: kennistheorie, psychologie en sociologie, cultuurfilosofie en metafysica. Maar ook binnen elk gebied, zelfs onder een en dezelfde titel van een boek, hoofdstuk of artikel, behandelt Simmel zulk een variatie aan onderwerpen, dat het moeite kost de grote lijn te ontdekken en vast te blijven houden. Deze moeilijkheid is overigens niet uitsluitend aan de bonte mengeling van themata te wijten, maar wordt zeker ook veroorzaakt door de persoonlijke schrijf- en denktrant van deze auteur, wiens virtuositeit als essayist de wetenschappelijke verhandeling tot een waar kunstwerk maakt. Aantonen wat de eenheid en de samenhang in Simmels studies is, reken ik dan ook tot een van de belangrijkste taken van deze studie. Om een indruk te geven van het scala van onderwerpen die in zijn studies aan bod komen, volgt hier een kleine bloemlezing: onder de titel sociologie vinden we naast de bekende thema's als macht, conflict, groepenstructuur en sociale differentiatie, een sociologie van de mode, de adel, de vreemdeling, het geheim, de armoede,

de briefwisseling, het sieraad, de maaltijd, en zelfs een sociologie van de zintuigen. Op het gebied van de kennistheorie zijn vooral zijn 16 opstellen over Kant, het onderzoek naar de a priori's van de geschiedeniswetenschap en de sociologie, en zijn theorie over Verstehen van belang. Simmel schreef monografieën over Schopenhauer, Nietzsche, Goethe, Rembrandt, opstellen over Michelangelo, Rodin, Stefan George en Bergson.

In zijn kunst- en cultuurfilosofie behandelt hij thema's als het portret, de karikatuur, het landschap, het avontuur, de koketterie, de toneelspeler, de man-vrouw relatie, vrouwelijke cultuur, de ruïne, de Alpen, ja zelfs het handvat! Afzonderlijke studies wijdde hij aan de godsdienst, de moraal en het geld, terwijl in zijn laatste werk, een bewuste afronding van zijn denkarbeid, verricht in de wetenschap dat hij nog slechts korte tijd te leven had, metafysische problemen als leven, dood en onsterfelijkheid centraal staan. Ondanks deze variatie in onderwerpen, vertoont, zoals ik hoop aan te tonen, het totale werk van Simmel een grote mate van eenheid.

Over Simmel werd en wordt verschillend gedacht. In een aanbevelingsbrief aan het Ministerie van Cultuur, opgesteld door de Universiteit van Heidelberg in verband met een benoemingsvoordracht voor de post filosofie, luidt de passage over Simmel: 'Simmel ist unter den lebenden Philosophen der vielseitigste, geistreichste und fruchtbarste'³. Maar ondanks alle goede pogingen en aanbevelingen van collegae en vrienden, o.a. W.Windelband, H.Rickert en Max Weber, is het Simmel niet eerder dan in 1914, op 56-jarige leeftijd, 4 jaar voor zijn dood, gelukt een benoeming te kunnen aanvaarden als gewoon hoogleraar in de filosofie, en wel aan de Kaiser Wilhelm-Universität te Strassbourg. Voordien verbleef hij in Berlijn als privatdocent. Het tragische verloop van zijn loopbaan kan vast en zeker, zo blijkt uit de bewijsstukken van die tijd⁴, toegeschreven worden aan het verzet tegen zijn Joodse afkomst,

maar daarnaast moet toch ook zijn kritische, relativistische opstelling tegenover gevestigde theorieën en methoden, en vooral zijn persoonlijk, onalledaagse manier van denken tot weerstand en afkeuring hebben geleid. In het commentaar op Simmels werk valt op, dat een en hetzelfde feit, zijn persoonlijke weergave van feiten en problemen, bij de één felle kritiek uitlokt en bij de ander juist grote bewondering opwekt of beide, zoals bijvoorbeeld het geval is bij Weber, die over zijn ervaringen met het lezen van Simmel-teksten het volgende schreef:

'Wenn man zu den Arbeiten G.Simmels von einem überwiegend antagonistischen Standpunkt aus Stellung zu nehmen die Verpflichtung hat,...und wenn man dann doch sich auf der andern Seite schlechterdings genötigt sieht zu konstatieren dass diese Darstellungsweise schlechthin glänzend ist und was mehr bedeutet, Wirkungen erzielt, die nur ihr eigen und dabei von keinem Nachahmen erreichbar sind...dass überhaupt, Alles im Allem, Simmel auch wo er auf falschem Wege ist, seinen Ruf vollauf verdient als einer der ersten Denker, Anreger der akademischen Jugend und der akademischen Kollegen...., so findet man sich vor die Frage gestellt, wie dann diese Widersprüche sich reimen'⁵.

Positief of negatief, de meeste commentatoren benadrukken het persoonlijke karakter van Simmels werk. G.Lukács, eens leerling van Simmel, noemde hem 'der wahre Philosoph des Impressionismus' en kwalificeerde diens werk als 'feuilletonistischen Spielerei'⁷. M.Frischeisen-Köhler sprak van 'expressionistische Kunstwerke in Gedanken'⁸ en E.Troeltsch zag er niet meer in dan 'trostloseste Relativismus und Historismus...lediglich ein Spiel des Intellekts, eine Strom ohne Anfang, Ende und Ufer'⁹. Vooral zijn opvattingen over de sociologie als zelfstandige wetenschap moesten het ontgelden: uitgangspunten, methode en presentatie van de formele sociologie werden onder meer door

O.Spann, Max Weber en E.Durkheim geheel of ten dele verworpen. Zo typeerde Durkheim de inhoud van Simmels sociologische essays als onsociologisch, 'variations philosophiques sur quelques aspects de la vie sociale, choisis plus ou moins au hasard' en 'constructions imaginaires, ...une vaine mythologie'¹⁰. En de grondlegger van de vaderlandse sociologie, R.Steinmetz, achtte 'den geestigen, gedachterijken Georg Simmel...eene betreurenswaardige verschijning in onze wetenschap'¹¹. In Amerika was en is eigenlijk nog steeds het oordeel over Simmels sociologie veel gunstiger. Hoofdstukken van zijn sociologie werden vertaald en opgenomen in de eerste afleveringen van de American Journal of Sociology of verschenen in handboeken, bijvoorbeeld in die van A.Small, R.Park en A.Burgess; vooral onder de eerste generaties sociologen van de Chicago School genoot Simmel een hoge reputatie¹². Maar ook in Amerika ontbrak de kritiek niet. P.Sorokin gaf als zijn samenvattend oordeel te kennen: 'What there is represents only the speculative generalization of a talented man, backed by the "method of illustration" in the form of two or three facts incidentally taken and often one-sidedly interpreted. Without Simmel's talent the same stuff would appear poor'¹³. Daartegenover staan de positieve uitlatingen van vooraanstaande sociologen als R.Nisbet, L.Coser, C.Homans, R.Merton en E.Goffman, die zich allen sterk tot het werk van Simmel voelen aangetrokken en daarin een belangrijke inspiratiebron gevonden hebben voor eigen arbeid¹⁴.

Simmel was niet erg onder de indruk van het oordeel en de kritiek van tijdgenoten. In een van zijn brieven aan H.Rickert schreef hij: 'Bald bin ich zu einseitig, bald zu vielseitig, hier "eigentlich nur Soziologe", dort "nur von talmudischem Scharfsinn", meistens "nur kritisch und negierend" usw. Ich habe es gegeben gegen diesen Unsinn anzukämpfen'¹⁵. Hij was een controversiële figuur, wiens rol Coser eens treffend omschreef als 'vreemdeling in de academische wereld'¹⁶. Hij behoorde tot

geen school of richting, bekleedde lange tijd geen officiële functie aan de universiteit, publiceerte tegen de gewoonte in in krantenbijlagen en populair-wetenschappelijke periodieken, vond zijn vrienden en geestverwanten onder kunstenaars als Stefan George, Rainer Maria Rilke en Paul Ernst, en wat zijn lezingen aan de Berlijnse Universiteit betraf, die trokken, in tegenstelling tot het officiële studieprogram van zijn collegae, volle zalen, voor het merendeel toehoorders afkomstig uit het buitenland, waaronder Rusland, Japan en Amerika, bovendien opvallend veel vrouwen¹⁷.

Hoe zonderling de positie van Simmel in de academische wereld ook geweest moge zijn, zijn werk neemt in ieder geval een aparte plaats in; dat geldt met name voor zijn sociologie, die hij baseerde op het onderscheid tussen vorm en inhoud en daardoor bekend is gebleven onder de naam formele sociologie. P.J. Bouman zei hierover: 'Het zal in de geschiedenis van onze wetenschap wel steeds een raadsel blijven hoe de voor zijn werk misleidende formulering "formele sociologie" zoveel onheil heeft kunnen aanrichten. Men heeft er Simmel mee in een hoek gedreven die ons belet de door hem voorgestane vormleer (die niets met de term "formeel" te maken heeft) in het juiste licht te zien'¹⁸. Het is hier niet de plaats om Simmels sociologie-conceptie uitgebreid te bespreken; dat komt later uitvoerig aan de orde. Ik wil slechts op het misverstand wijzen dat is ontstaan naar aanleiding van het program van de sociologie zoals door Simmel uiteengezet en uitgewerkt in zijn hoofdwerk Soziologie, verschenen in 1908.

Kern van dit program is dat Simmel in de vormen van vermaatschappelijking - wij zouden eerder spreken van interacties - het zuiverste sociologische moment van de werkelijkheid ziet en dat de sociologie daarom als eerste taak heeft deze vormen van interacties, los van hun concrete inhoud, te bestuderen: of het nu om politieke, religieuze, economische of affectieve relaties gaat, het specifiek sociale ligt opge-

sloten in de vorm, waarin willekeurig iedere inhoud gestalte krijgt. Het komt er volgens Simmel op aan deze vormen op te sporen en te ordenen, hun eigenschappen en functies vast te stellen, de historische ontwikkeling van deze vormen na te gaan en deze psychologisch te funderen. Dit program, gevoegd bij een weinig systematische werkwijze, een flexibel woordgebruik met een minimum aan definities, en zijn beroep op de intuïtie waar het gaat om toepassing van de vorm-inhoud abstractie op concrete maatschappelijke feiten en gebeurtenissen, heeft voor veel misverstand gezorgd. Maar het ging pas goed mis met deze formele sociologie - deze term is trouwens van Simmel zelf afkomstig¹⁹ - toen vertegenwoordigers van de zogenaamde formele school, met L. von Wiese aan het hoofd, deze tekortkomingen van Simmel probeerden op te heffen. Men heeft zich vrijwel uitsluitend bezig gehouden met het systematiseren en ordenen van door Simmel reeds besproken sociologische vormen; deze bezigheid, een vorm van 'higher sociological bookkeeping' zoals Coser het noemde, had tot resultaat dat er een soort catalogus van vormen en betrekkingen tot stand kwam. Von Wiese wist maar liefst 650 verschillende vormen van relaties te inventariseren en te classificeren, terwijl D. Levine na telling bij Simmel slechts tot een aantal van 123 vormen van vermaatschappelijking kwam²⁰. Het verschil tussen de formele sociologie van Simmel en die van von Wiese heeft S. Hofstra raak getypeerd met zijn opmerking: 'de een geeft inzicht, de ander overzicht'²¹. Dit verschil is fundamenteel. In plaats van de misleidende term formele sociologie wil ik in het vervolg liever spreken van vormensociologie. Om de vormensociologie, zoals door Simmel bedoeld, juist te verstaan, moet men voortdurend de samenhang in het oog houden tussen het programmatische, eerste hoofdstuk van Soziologie, dat de kennistheoretische basis vormt en de daaropvolgende hoofdstukken die ieder afzonderlijk een sociologische vorm demonstreren. Bovendien moet men de vormensociologie in verband zien met hetgeen Simmel in Grundfragen der Soziolo-

gie (1917) nog eens gezegd heeft over het typische karakter van deze benaderingswijze ter onderscheiding van enerzijds de algemene en anderzijds de filosofische sociologie. In de vormensociologie gaat het rechtstreeks om de studie van de zuivere vormen van interactie, terwijl in de algemene sociologie, een soort toegepaste vormensociologie, deze vormen zelf niet ter discussie staan, maar ter verklaring dienen van historisch-maatschappelijke verschijnselen en processen; een studie van algemeen sociologische aard zou bijvoorbeeld Webers godsdienstsociologie genoemd kunnen worden, waarin naar het verband tussen religie en economische orde wordt gezocht. De vormen van vermaatschappelijking worden hierin niet naar hun puur sociologische moment bekeken, maar juist voorondersteld. In de filosofische sociologie wordt dan naar de zin en betekenis gevraagd van maatschappelijke verschijnselen; hier vindt duiding plaats van hetgeen de vormensociologie aan feiten naar voren heeft gebracht. Tenslotte is voor een goed begrip van de vormensociologie noodzakelijk dat men kennis neemt van Simmels filosofie. Sociologische uitspraken lopen bij hem vaak over in cultuurfilosofische beschouwingen, maar bovenal is de basis van zijn sociologie - het vorm-inhoud onderscheid - niet los te zien van de neokantiaanse kennis-theorie. Wie geen aandacht schenkt aan Simmels filosofie komt gemakkelijk tot een eenzijdige beoordeling of veroordeling van de vormensociologie als zou deze louter a-historisch zijn en een gebrek aan eenheid vertonen.

Dit brengt ons bij de doelstelling van deze studie. Simmels sociologie staat hierin centraal, maar om de uitgangspunten, methode en feitelijke inhoud hiervan goed te kunnen beoordelen, mag deze niet losgezien worden van zijn overige werk. Bezien we de plaats van de vormensociologie in het totale werk van Simmel, dan kan niet anders gezegd worden dan dat zijn denken een grote mate van eenheid ver-

toont, zozeer zelfs, dat we hier kunnen spreken van een afgerond geheel. Die eenheid en samenhang wil ik in deze studie duidelijker aan het licht brengen dan tot nu toe is gebeurd. Aan het begin van deze inleiding heb ik vermeld dat Simmel zich met drie gebieden in het bijzonder heeft beziggehouden: kennistheorie, sociologie en cultuurfilosofie/metafysica. Zijn sociologie wordt aldus aan twee kanten door zijn filosofie begrensd. Deze indeling loopt in zekere mate parallel met de chronologische ontwikkeling van zijn denken²². In de eerste periode (1880-1895) staan vooral kennistheoretische problemen op de voorgrond. Simmels Die Probleme der Geschichtsphilosophie neemt dan ook een vooraanstaande plaats in onder de neokantiaanse studies over de grondslagen van de diverse wetenschappen en het verschil tussen natuur- en cultuurwetenschappen. De tweede periode (1895-1908) wordt grotendeels in beslag genomen door studies op het terrein van de sociologie. Deze wetenschap moest rond de eeuwwisseling zijn zelfstandige positie nog zien te veroveren op de speculatieve geschiedfilosofie en Simmel heeft zich voor deze strijd bijzonder ingezet. In 1900 verscheen zijn omvangrijke Philosophie des Geldes, maar men zou deze studie met evenveel recht een sociologie van het geld kunnen noemen. Zijn even omvangrijke Soziologie, verschenen in 1908, is een bundeling van reeds eerder gepubliceerde opstellen en kan als een soort afsluiting beschouwd worden van zijn preoccupatie met sociologische vragen. In de laatste periode (1908-1918) komen filosofie van de kunst, cultuurfilosofie en metafysica centraal te staan; in die tijd verschijnen zijn monografieën over Goethe en Rembrandt, opstellen over kunst en cultuur, verzameld in de bundels Philosophie der Kunst en Philosophische Kultur. Onder de druk van de gebeurtenissen van 1914-1918 verschijnen dan nog een serie artikelen over de politieke situatie van Duitsland en Europa en over de crisis van de moderne samenleving. Tenslotte, in het besef nog maar kort te zullen

leven vanwege een ernstige leveraandoening, schrijft Simmel zijn geestelijk testament Lebensanschauung, waarin hij zijn visie geeft op metafysische problemen over leven, dood en onsterfelijkheid.

Men mag deze indeling niet al te strikt hantieren, want Simmel was gedurende zijn leven filosoof én socioloog. Bovendien liggen er duidelijke lijnen van zijn kennistheorie en sociologie naar zijn cultuurfilosofie; die eenheid in denken wordt veroorzaakt door een unieke combinatie van twee denkrichtingen: het neokantianisme en de levensfilosofie. De gecombineerde invloed van Kant en Goethe is in al zijn werken aanwijsbaar, zij het dat het accent in latere werken meer is komen te liggen op de levensfilosofie, vooral door zijn ontdekking van H. Bergson, wiens voornaamste geschriften Simmel in het Duits liet vertalen.

Deze combinatie van neokantiaanse en levensfilosofische elementen bepaalt tevens de hoofdlijnen van deze studie; daarbij gaat het om twee thema's: het neokantiaanse onderscheid tussen vorm en inhoud en het levensfilosofische principe van wisselwerking. Met behulp van deze twee thema's kan een verband gelegd worden tussen Simmels kennistheorie, vormensociologie en cultuurfilosofie. Ik geef in het kort aan hoe deze thema's een wisselende rol spelen binnen de drie onderscheiden gebieden.

Het vorm-inhoud onderscheid.

Simmel gebruikt dit onderscheid allereerst als logisch principe in zijn kennistheoretische studies naar de verhouding tussen kennis en werkelijkheid. In het bijzonder wil hij deze verhouding nagaan voor de historische wetenschappen. Simmel verwerpt het standpunt van het historisch realisme volgens hetwelk de historische kennis een afbeelding vormt van de feitelijke gebeurtenissen uit het verleden. Hij zoekt naar vormgevende a priori's die aan de inhoud van onze kennis gestalte geven. Vervolgens gebruikt hij het vorm-inhoud onderscheid als basis voor de sociologie als zelf-

standige wetenschap. Hier doet dit onderscheid dienst als methodisch-sociologisch principe, als hulpmiddel om de vormen van vermaatschappelijking, geabstraheerd van hun inhoud, te kunnen bestuderen. Tenslotte keert dit onderscheid nogmaals terug in Simmels cultuurfilosofie en metafysica, maar dan als metafysich principe. Wetenschap, kunst, religie, filosofie, moraal en sociale instituties, kortom de cultuur als objectieve geest, zijn vormen waarin het leven met zijn steeds wisselende inhoud gestalte krijgt.

Het principe van wisselwerking.

Evenals het vorm-inhoud onderscheid speelt het principe van wisselwerking een wisselende rol op de drie onderscheiden denkniveau's: kennistheorie, sociologie en cultuurfilosofie. De vragen van de kennistheorie hebben betrekking op de relatie tussen subject en object. De wereld van het subject en het object staan met elkaar in wisselwerking als de twee polen van de levenseenheid. De wereldbeschouwingen van Kant en Goethe berusten volgens Simmel op het streven naar synthese tussen deze twee werelden met dit verschil, dat Kant de eenheid zoekt vanuit het subject en Goethe primair vanuit het object. Simmel tracht in zijn kennistheorie de eenzijdigheden van deze wereldbeschouwingen niet zo zeer op te heffen als wel te laten zien, dat we bij het streven naar kennis nog het verst komen door van tegengestelde principes uit te gaan. Evenals kennis tot stand komt via wisselwerking van subject en object, is waarheid het resultaat van een wisselwerking tussen tegengestelde principes, elkaar aanvullende standpunten. Simmels relativisme steunt kennistheoretisch op het principe van wisselwerking. Waarheid, kennis is een relatie-begrip. Het principe van wisselwerking duidt op het relatieve karakter van de kennis. In de vormensociologie neemt het begrip wisselwerking eveneens een sleutelpositie in. In plaats van te spreken over vormen van vermaatschappelijking duidt Simmel het object van de sociologie ook

aan met het begrip 'Formen der Wechselwirkung'. Sociale relaties worden gekenmerkt door wederkerigheid en in zekere zin is daarom ook iedere relatie een ruilvorm. Dit functionele en dynamische karakter van de sociale werkelijkheid wil Simmel in zijn vormenstudies laten uitkomen. Wisselwerking heeft hier bovendien ook betrekking op het dualistisch karakter van sociale relaties: zij vormen een eenheid uit tegenstellingen: conflict en harmonie, integratie en differentiatie, gelijkheid en ongelijkheid, samenwerking en oppositie, eenheid en partijvorming etc. Veel aandacht besteedt Simmel in zijn vormensociologie aan de wisselwerking tussen innerlijk en uiterlijk, individuele en sociale gedragscomponenten, waarmee geduid wordt op de mens als homo duplex. Bij Simmel komen we voor het eerst het begrip sociale rol tegen ter aanduiding van dit dualistische karakter van personen in sociale relaties. Simmels filosofie wordt gekenmerkt door tegenstellingen. Het denken is volgens hem verdeeld tot een denken in tegenstellingen, omdat het niet in staat is de werkelijkheid zoals die rechtstreeks als eenheid wordt ervaren, in zich op te nemen. Door Simmel veel besproken polariteiten zijn: subject-object, zijn-worden, leven-dood, man-vrouw, individu-sociale rol, Kant-Goethe etc. maar de tegenstelling bij uitstek is die tussen leven en vorm. Simmels metafysica komt in het kort hierop neer: het leven kan slechts in vormen bestaan; het brengt deze vormen zelf voort, maar heeft tegelijkertijd aan deze vormen niet genoeg, anders gezegd: leven is grensbepaling en grensoverschrijding. Hierin ligt volgens Simmel de tragiek van het leven, dat het datgene voortbrengt wat aan zichzelf tegengesteld is: leven en vorm staan op gespannen voet met elkaar. In zijn cultuurfilosofie gebruikt hij voor deze tegenstelling de begrippen subjectieve en objectieve cultuur. Van een cultuurcrisis of cultuurconflict is sprake wanneer het individu zichzelf niet meer in de vormen van de cultuur kan herkennen, die hij zelf in de loop van het cultuur-

proces heeft voortgebracht. De tegenstelling tussen subjectieve en objectieve cultuur ligt in het cultuurproces zelf opgesloten: de dynamiek is tegelijkertijd ook de tragiek van de cultuur. Zoals nergens zoekt Simmel ook in zijn metafysica en cultuurfilosofie niet naar een oplossing van tegenstellingen in een synthese. Tegenstellingen blijven gehandhaafd en hoe deze op elkaar inspelen wordt met behulp van het principe van wisselwerking duidelijk gemaakt. Het dialectische karakter van het cultuurproces wordt door Simmel levensfilosofisch verstaan als een wisselwerking tussen leven en vorm.

Deze studie heeft tot doel de eenheid en samenhang in Simmels denken aan te tonen. Ik zal dat doen aan de hand van bovengenoemde elementen: het vorm-inhoud onderscheid en het principe van wisselwerking; centraal staat daarbij de vraag welke rol deze twee elementen vervullen in Simmels kennis-theorie, sociologie en cultuurfilosofie. Tevens wil ik laten zien dat hij in zijn werk de eenzijdigheid wist te vermijden van zowel het kantiaanse intellectualisme als het levensfilosofische irrationalisme door vorm- en levensprincipe aan elkaar te verbinden. Anders gezegd: Simmel vitaliseert het kantianisme en kantianiseert het vitalisme. Schematisch ziet deze studie er als volgt uit:

| | I | II | III |
|-------------------------------|---|--|--|
| | kennistheorie | vormensociologie | cultuur/levens- filosofie |
| Vorm-inhoud onderscheid | logisch principe a priori-vormen van kennis | methodisch principe vormen van vermaatschappelijking | metafysisch principe vorm en leven als tegenstelling |
| Principe van wisselwerking | kennistheoretisch relationisme relatieve karakter van kennis en waarheid | sociologisch relationisme functionele karakter van de sociale werkelijkheid | metafysisch relationisme dialectische karakter van leven en cultuurproces |

Opzet van de studie.

Deel 1. Kennistheorie.

In hoofdstuk 1 geef ik eerst een korte uiteenzetting over achtergronden en kenmerken van het neokantianisme. Hoewel Simmel niet duidelijk tot een school of denkrichting te rekenen is, vertoont zijn denken toch een zekere mate van verwantschap met de neokantianen van de Badense of Zuidwestduitse school: W.Windelband (1848-1915) en H.Rickert (1863-1936). De door hen aangevoerde discussie over de vraag naar het onderscheid tussen natuur- en cultuurwetenschappen, bekend als de eerste methodenstrijd, zullen we op hoofdpunten volgen.

In hoofdstuk 2 onderzoek ik hoe Simmel neokantiaanse en levensfilosofische elementen in zijn kennistheoretische studies weet te verenigen. Door het kantiaanse onderscheid tussen vorm en inhoud te combineren met het aan de levensfilosofie verwante principe van wisselwerking tracht Simmel de vraag naar de verhouding tussen kennis en werkelijkheid, tussen 'Erkenntnis' en 'Erlebnis' te beantwoorden zonder daarbij verstrikt te raken in een eenzijdig intellectualisme of romantisch irrationalisme.

Deel 2. Vormensociologie.

Simmels sociologie berust op een toepassing van het vorm-inhoud onderscheid op maatschappelijke verschijnselen en processen. Doel en werkwijze van deze vormensociologie komen in hoofdstuk 3 aan de orde.

De vormanalyses in Simmels sociologie - een onderzoek naar de vormen van vermaatschappelijking - lopen dwars door de meest uiteenlopende gebieden: zo bespreekt hij vormen van conflict, groepsgrootte, partijvorming, boven- en onder-schikking of deze nu op gezin, staat of kerk dan wel op bedrijf, vriendenclub of vrijwillige organisatie betrekking hebben. Vanwege deze aanpak heb ik dit hoofdstuk a-historische vormensociologie genoemd.

In hoofdstuk 4 ga ik uitvoerig in op de historische dimensie in Simmels cultuursociologie.

Leidraad voor dit hoofdstuk is zijn stelling dat toenemende vermaatschappelijke samengaat met toenemende individualisering.

Hoewel het een studie op zich vergt om op een grondige manier het werk van Simmel met dat van Weber te vergelijken, is het voor een goed begrip van de vormensociologie nuttig om op hoofdpunten na te gaan waar deze afwijkt van Webers verstehende sociologie en in welk opzicht er verwantschap bestaat tussen deze twee benaderingswijzen. Dit onderwerp wordt in hoofdstuk 5 behandeld. Als voorbeeld bij deze vergelijking plaats ik Simmels analyse van de vormen van boven- en onderschikking naast Webers typen van gezag.

Deel 3. Levensfilosofie.

Kenmerkend voor Simmel is zijn nadruk op het dialectische karakter van de tegenstelling tussen het levensprincipe en het vormprincipe. Door neokantiaanse elementen in zijn levensfilosofie op te nemen, onderscheidt hij zich van de overige levensfilosofieën van zijn tijd, die in hun eenzijdige benadrukking van het leven als irrationele continue stroom, geen oog hadden voor de in het leven zelf opgesloten tegenstelling, namelijk dat het steeds begrensd en gevormd is en in die hoedanigheid ook slechts voor het denken toegankelijk is. Om Simmels positie duidelijker uit te laten komen, zal ik ook hier weer gebruik maken van de vergelijkende methode. In hoofdstuk 6 geef ik de hoofdlijnen weer van de belangrijkste levensfilosofieën uit Simmels tijd: die van W. Dilthey en H. Bergson. In hoofdstuk 7 tenslotte wil ik laten zien hoe Simmel de dialectiek tussen leven en vorm als interpretatie-schema gebruikt voor zijn cultuurfilosofische studies. Wordt de cultuur in zijn algemeenheid door Simmel vanuit de tegenstelling tussen leven en vorm verstaan, ook zijn studies over afzonderlijke cultuurgebieden - religie, kunst, filosofie en moraal - kunnen nog het best vanuit deze tegenstelling begrepen worden. We zullen dit met voorbeelden trachten aan te geven.

Inleiding.

Empirische wetenschappen, zegt Simmel, worden aan twee kanten door de filosofie omsloten. Aan de ene kant door de kennistheorie, die tot taak heeft zich te bezinnen op de vooronderstellingen, het begrippenkader en de methodologische problemen van de afzonderlijke wetenschappen. Aan de andere kant door de metafysica, die de grenzen van de wetenschap in enge zin eveneens overschrijdt, maar nu met het doel om de resultaten van een bepaalde discipline in een ruimere context te interpreteren door te vragen naar de zin en betekenis van de eenmaal gevonden feiten.

Simmels werk dat deze drie gebieden bestrijkt - kennistheorie, sociologie en cultuurfilosofie - vertoont een hechte eenheid, omdat steeds dezelfde uitgangspunten terugkeren: het vorminhoud onderscheid en het principe van wisselwerking.

In het eerste deel van deze studie staat de kennistheorie van Simmel centraal. Zijn opvattingen over de verhouding tussen kennis en werkelijkheid, toegespitst op de historische cultuurwetenschappen, sluiten deels aan bij die van Kant en het neokantianisme, maar zijn daarnaast ook bedoeld als een discussie met deze tussen 1870 en 1900 invloedrijkste filosofische stroming in Duitsland. In hoofdstuk 1 zal ik daarom eerst uitvoerig ingaan op de wetenschapsleer van twee hoofdfiguren uit de neokantiaanse traditie: W.Windelband

(1848-1915) en H.Rickert (1863-1936). Simmels kennistheorie komt in hoofdstuk 2 ter sprake. Ter inleiding op beide hoofdstukken dient de volgende summiere plaatsbepaling van het neokantianisme¹.

Na Kant werd het denkklimaat in de eerste helft

van de 19^e eeuw grotendeels bepaald door de filosofische systemen van Fichte, Schelling en Hegel, kortweg het Duitse idealisme genoemd. Dit idealisme sloeg om in zijn tegendeel in de werken van Feuerbach, Marx en Engels. Aldus stonden rond het midden van de vorige eeuw idealisme en materialisme recht tegenover elkaar. Voeg daar nog aan toe het steeds groeiende wantrouwen in het primaat van de rede, aangewakkerd door de irrationalistische speculatieve filosofie van de Romantiek en de ideeën van Schopenhauer en Nietzsche, en het wordt duidelijk hoezeer door onderlinge strijd van wereldbeschouwingen in de tweede helft van die eeuw de eertijds al door Kant in zijn Kritik der reinen Vernunft (1781) gestelde vraag weer actueel werd, namelijk hoe verhouden kennis en werkelijkheid zich tot elkaar²? De oproep om terug te keren tot Kant, met name tot diens kennistheorie, bleef niet onbeantwoord getuige de enorme reeks Kantcommentaren uit die tijd³.

In hun herbezinning op Kant, die zijn kritisch onderzoek beperkt had tot de natuurwetenschappelijke kennis, hielden de filosofen van de Marburgse school (o.a. H.Cohen en P.Natorp) vast aan de natuurwetenschappen als het model voor alle kennis die aanspraak wil maken op geldigheid. Daartegenover stelden de neokantianen van de Badense school (m.n. W.Windelband en H.Rickert), dat geldige kennis verder reikt dan de strikt op de principes van de mathematica steunende natuurwetenschappelijke kennis. Zij richtten hun onderzoek op de cultuurwetenschappen, met name de geschiedeniswetenschap en verdiepten zich in de vraag naar het methodologische onderscheid tussen natuur- en cultuurwetenschap. Sedert de antieke filosofie gold als basisindelingsprincipe der wetenschappen het ontologische onderscheid tussen natuur en geest. Deze metafysische tegenstelling bereikte een hoogtepunt in de filosofie van Descartes, Spinoza en het Duitse idealisme. Het is de grote verdienste van het neokantianisme geweest dat het de kloof

tussen natuur- en geesteswetenschappen - in de 19^e eeuw nog vergroot door de strijd tussen idealisme en materialisme - heeft weten te overbruggen door de tegenstelling terug te brengen tot een verschil in methode. Enkelen, onder wie Dilthey, bleven nog vasthouden aan het ontologische verschil tussen natuur en geest⁵. Door de grondslagenstudies van Kant en de neokantianen raakten wetenschappen als geschiedenis, psychologie, sociologie, recht en economie meer en meer los uit de sfeer van de speculatieve geschiedfilosofie en de metafysica die zelf trouwens ook steeds minder weerklank vonden. Slechts twee gebieden in de filosofie bleken nog aanspraak te kunnen maken op enig bestaansrecht: de kennistheorie en de geschiedenis van de filosofie.

Ik merk nu reeds op dat het er mij niet om gaat in dit deel een hoofdstuk uit de geschiedenis van de filosofie te schrijven. Mijn aandacht voor het neokantianisme van Windelband en Rickert gaat niet verder dan hun wetenschapsleer voorzover die aanknopingspunten biedt voor het verstaan van Simmels werk. Hun bijdrage aan de systematische filosofie - de waardenleer - blijft buiten beschouwing. Evenmin poog ik een precieze reconstructie te geven van de wederzijdse invloedslijnen tussen Simmel en de neokantianen door tekstvergelijkingen of bronnenonderzoek. Het gaat mij uitsluitend om de verwantschap in denken en niet om de historische causaliteitsvraag naar die verwantschap. Ook mag uit het feit dat ik uitvoerig stilsta bij het neokantianisme niet de conclusie getrokken worden dat ik Simmel tracht in te lijven in het kamp van de Badense neokantianen. Wie de geschiedenisboeken van de filosofie erop naslaat, zal merken dat Simmel nu eens tot deze dan weer tot gene richting gerekend wordt, en soms zelfs een aparte plaats krijgt toegewezen in de marginale rol van vreemdeling⁶. Simmel staat minstens in twee tradities: Kant én Goethe. Zonder kennis-making met het neokantianisme is Simmels werk

niet goed te beoordelen (hoofdstuk 1), maar tegelijkertijd moet daar aan toegevoegd worden dat Simmel verder af staat van Kant dan Rickert en de neokantianen. Hoofdstuk 2 geeft aan op welke punten Simmel de neokantiaanse kennis-theorie in levensfilosofische richting tracht te verdiepen.

Hoofdstuk 1. De neokantiaanse kennistheorie van W.Windelband en H.Rickert.

Inleiding.

In hun poging het onderscheid tussen natuur- en cultuurwetenschappen kennistheoretisch in plaats van ontologisch te funderen baseren W.Windelband en vooral H.Rickert zich op de volgende uitgangspunten: 1) kennis is nooit afbeelding van, maar altijd vormgeving aan de werkelijkheid. 2) het kennistheoretisch onderzoek heeft tot taak de vormen van kennis te bestuderen en van elkaar te onderscheiden. Natuur- en cultuurwetenschap corresponderen niet met een tweedeling in de werkelijkheid, maar zijn twee principieel verschillende vormen van werkelijkheidsbenadering. 3) aan deze twee vormen ligt een verschil in kennis-ideaal ten grondslag: in het ene geval streeft men naar kennis van het algemene of wetmatige, in het andere geval naar kennis van het individuele of historische karakter van de werkelijkheid. Dit onderscheid in kennisdoel heeft voor de methode tot gevolg dat de wetenschap die streeft naar het algemene, haar object onderzoekt in relatie tot de wetten van de natuur en dat de historische wetenschap de werkelijkheid bestudeert door deze te verbinden met de waarden van de cultuur.

Genoemde uitgangspunten die in dit hoofdstuk zullen worden toegelicht, heb ik hier naar voren gehaald om te benadrukken dat het neokantianisme het kennisprobleem opvat als een vorm- en waardenprobleem. Wat het eerste betreft, niet de werkelijkheid zelf, maar de gekende werkelijkheid in zijn diverse vormen is hier het object van onderzoek⁷. Wat het tweede aspect betreft, kenmerkend voor het neokantianisme is, dat er zoveel nadruk wordt gelegd op de rol van de waarden in de diverse vormen en stadia van wetenschapsbeoefening. Van Rickerts wetenschaps-

leer kan men zeggen dat deze volledig past binnen zijn waardenleer. De neokantiaanse waardenfilosofie is te beschouwen als de hoeksteen van het onderzoek naar de vormen van kennis, in het bijzonder naar die van de natuur- en cultuurwetenschappen.

Door uit te gaan van het vorm-inhoud onderscheid stelt Simmel, evenals Windelband en Rickert, dat het kennisprobleem op de eerste plaats een vormprobleem is. Maar zowel hier als in zijn relativistische waardentheorie- gebaseerd op het principe van wisselwerking - gaat Simmel zoals we in hoofdstuk 2 zullen zien, een eigen weg.

1.1. Het onderscheid tussen nomothetische en idiografische wetenschappen: W.Windelband.

Het waren vooral de neokantianen van de Badense school die in hun kennistheoretisch onderzoek de vraag naar het onderscheid tussen de geesteswetenschappen en de natuurwetenschappen centraal stelden. Met hun geschriften brachten zij een discussie op gang die in de geschiedenis wordt aangeduid als de eerste methodenstrijd. Windelbands redevoering Geschichte und Naturwissenschaft, te Strassburg uitgesproken in 1894, vormde de ouverture tot deze strijd⁸. Windelband bekritiseert hierin de gangbare scheiding van ervaringswetenschappen in twee kampen: aan de ene kant de natuurwetenschappen, aan de andere kant de geesteswetenschappen. Deze indeling berust op de ontologische tegenstelling tussen natuur en geest, een antinomie die kan bogen op een lange filosofische traditie, maar die volgens Windelband niet langer meer houdbaar is nu we bijvoorbeeld zien dat de psychologie, naar haar object te oordelen toch een geesteswetenschap, volgens natuurwetenschappelijke principes de psyche van de mens bestudeert. In plaats van het ontologische onderscheid tussen natuur en geest als indelingscriterium te hanteren, pleit Windelband voor een formeel indelingsprincipe gebaseerd op het kennisdoel van de diverse wetenschappen. Hij constateert dat er aan de ene kant een

groep van wetenschappen is die op zoek is naar het algemene in de werkelijkheid en die probeert om via waarneming te komen tot het formuleren van algemene wetten over de werkelijkheid; deze noemt hij nomothetische wetenschappen. Daartegenover staan de wetenschappen, die op zoek zijn naar het bijzondere en individuele zoals het zich aanbiedt in zijn concreet historische verschijningsvorm. Voor deze wetenschappen gebruikt Windelband de term idiografische wetenschappen. Zoals onderstaand citaat aantoont, komen in Windelbands formulering van het logische onderscheid der wetenschappen twee neokantiaanse kenmerken in hun onderlinge samenhang tot uitdrukking: het vorm-inhoud onderscheid en de tegenstelling tussen het algemene en het bijzondere.

'Die Erfahrungswissenschaften suchen in der Erkenntnis des Wirklichen entweder das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes oder das Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt; sie betrachten zu einem Teil die immer sich gleichbleibende Form, zum anderen Teil den einmaligen, in sich bestimmten Inhalt des wirklichen Geschehens. Die einen sind Gesetzeswissenschaften, die anderen Ereigniswissenschaften; jene lehren was immer ist, diese was einmal war. Das wissenschaftliche Denken ist - wenn man neue Kunstausdrücke bilden darf - in dem einen Falle nomothetisch, in dem anderen idiographisch'. (S.145)

Uitdrukkelijk merkt Windelband op, dat beide methodische benaderingswijzen ten opzichte van elk willekeurig object mogelijk zijn; immers van ieder object kan men zich afvragen in welk opzicht het algemeen en onveranderlijk is, ofwel bijzonder, individueel en aan tijd en plaats gebonden. Windelband licht dit verschil tussen nomothetische en idiografische methode (tussen natuurwetenschappen en geschiedenis) als volgt toe: natuurwetenschappen en geschiedenis gaan beide uit van ervaringsfeiten, maar de

natuurwetenschappen volgen de inductieve weg van het bijzondere naar het algemene, resulterend in de opstelling van wetten. De geschiedeniswetenschap daarentegen blijft bij het bijzondere staan en geeft daarvan een beschrijving, schept een beeld. Ieder afzonderlijk object van de natuurwetenschappen dient als 'Typus, als Spezialfall eines Gattungsbegriffs'. (S.150) In de geschiedeniswetenschap moeten we daarentegen het individuele in zijn eigen waarde tot uitdrukking laten komen. De natuurwetenschappen neigen tot steeds verdere abstractie, de geschiedeniswetenschappen daarentegen streven naar 'Anschaulichkeit'. In dit opzicht staat de historicus dichterbij de kunstenaar, de romanschrijver, die zijn fantasie in beelden tot leven brengt wanneer hij probeert 'aus der Massa des Stoffes die wahre Gestalt des Vergangenen zu lebensvoller Deutlichkeit herauszuarbeiten'. (S.151) Heel anders ziet het resultaat van de natuurwetenschappen eruit. Windelband omschrijft het als 'ein System von Konstruktionsbegriffen (...) eine Welt von Atomen, farblos, und klanglos, ohne allen Erdgeruch der Sinnesqualitäten, - der Triumph des Denkens über die Wahrnehmung'. (S.151) Voor beide soorten kennis geldt dat een 'feit' voor ons pas waarde heeft door de betekenis die het heeft in het geheel. Inzoverre, merkt Windelband op, bestaat er voor beide wetenschappen een band tussen het bijzondere en het algemene. Toch blijft er ook dan nog een belangrijk verschil in kennisdoel gehandhaafd: de natuurwetenschappen rangschikken het bijzondere onder het algemene als exemplaar van een soort; de geschiedeniswetenschap wil juist het bijzondere in zijn eigen waarde proberen te begrijpen als deel binnen het geheel van een bredere historische context. Beide vormen van kennis zijn echter niet tot elkaar te herleiden: dat wil zeggen, er bestaat geen causaal verband waardoor het algemene uit het bijzondere is af te leiden of omgekeerd het bijzondere uit het algemene. Nog anders gezegd: 'Der Inhalt (het bijzondere) des Weltgeschehens ist nicht aus seiner Form (het algemene) zu begreifen'. (S.160) Natuur-

wetenschap en geschiedenis, 'Gesetzeswissenschaft' en 'Ereigniswissenschaft' zijn twee autonome wijzen van kennisverwerving en in principe ten aanzien van een en dezelfde ervaringswerkelijkheid mogelijk: 'Das Gesetz und das Ereignis bleiben als letzte, inkommensurable Grössen unserer Weltvorstellung nebeneinander bestehen'. (S.160)

Windelband heeft als eerste een poging ondernomen om natuur- en cultuurwetenschappen op formele, kennistheoretische gronden van elkaar te onderscheiden. Daarmee verdedigde hij de zelfstandigheid van deze twee vormen van werkelijkheidsbenadering tégen vormen van naturalisme, psychologisme en historisme, waardoor eenzijdig één vorm van kennis als de enig juiste werd voorgesteld. Tevens verwierp hij daarmee een opdeling van de werkelijkheid in twee sferen: natuur en geest. We zullen vervolgens zien hoe H.Rickert, Windelbands opvolger te Heidelberg, deze kennistheoretische grondslag van de methoden der wetenschappen verder heeft uitgewerkt, daarbij kritiek leverend op Windelbands begrippen nomothetische en idiografische wetenschap, waarmee volgens Rickert nog niet duidelijk genoeg is aangegeven waarop nu precies de logische tegenstelling tussen de wetenschappen berust; vooral heeft Rickert bezwaar tegen de term idiografisch, wat volgens hem op louter beschrijving neerkomt.

1.2. Het onderscheid tussen generaliserende en individualiserende wetenschappen: H.Rickert.

Heinrich Rickert was ongetwijfeld de belangrijkste en meest invloedrijke vertegenwoordiger van de Badense school. Zijn betoogtrant munt uit in helderheid qua opzet en formulering, iets wat zeker voor een Duitstalige filosoof een opvallende, maar welkome eigenschap genoemd mag worden. Tot zijn voornaamste kennistheoretische studies behoren Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1896) en de kortere versie daarvan, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft⁹. Ik zal de kern van Rickerts wetenschapsleer in de volgende drie thema's trachten samen te vatten: 1) de verhouding tussen kennis en werkelijkheid. 2) het onderscheid tussen generaliserende en individualiserende

wetenschappen. 3) de rol van de waarden in de cultuurwetenschappen.

1.2.1. De verhouding tussen kennis en werkelijkheid.

Voordat Rickert de grenzen van afzonderlijke wetenschappen poogt aan te geven, stelt hij dat iedere kennis van de werkelijkheid noodzakelijk reeds beperkt is. De projectie-theorie of Abbild-theorie in filosofie, natuurwetenschap, geschiedenis of psychologie is volgens hem niet houdbaar, omdat volledige kennis die een getrouwe copie zou zijn van de werkelijkheid, bij voorbaat al is uitgesloten. Rickert wijst iedere Abbild-theorie op de volgende gronden af: ten eerste is de werkelijkheid zoals we die onmiddellijk ervaren, zelf een zijn of gebeuren dat geen scherpe en absolute grenzen kent: alles stroomt. Ten tweede is niets in de werkelijkheid volkomen gelijk aan elkaar: alles is anders. Het eerste gegeven duidt op het continue karakter van de werkelijkheid ('Kontinuität alles Wirklichen'). Het tweede duidt op het heterogene karakter van de werkelijkheid ('Heterogeneität alles Wirklichen'). Beide aspecten samengevoegd, spreekt Rickert van de werkelijkheid als heterogeen continuüm¹⁰. Dit geldt zowel voor de werkelijkheid in zijn totaliteit als voor iedere deelwerkelijkheid afzonderlijk. Als heterogeen continuüm is de werkelijkheid vanwege zijn onafzienbare verscheidenheid voor geen kennis toegankelijk, laat staan af te beelden. Afgezien nog van de vraag of dit het kennisideaal zou moeten zijn (de werkelijkheid nog eens te copiëren), sluit het karakter van de werkelijkheid zelf bij voorbaat al de verwezenlijking daarvan uit. Hier stoten we op de grenzen van ons kennisvermogen. Hoe komt kennis van de werkelijkheid dan tot stand? Niet via 'Abbilden', maar via 'Umbilden', dat wil zeggen, de werkelijkheid die als zodanig onkenbaar (irrationeel) is, wordt door middel van begrippen kenbaar (rationeel) gemaakt. Deze 'Umbildung' betekent op de allereerste plaats een vereenvoudiging van de werkelijkheid: beschrijving,

begripsvorming, beoordeling, taal in het algemeen zijn middelen om de werkelijkheid overzichtelijk te maken. Wetenschappelijke kennis van de werkelijkheid is evenals onze voorwetenschappelijke kennis het resultaat van een Umbildungsproces en wel door begripsvorming. De begripsvorming is de weg waarlangs de werkelijkheid vereenvoudigd en aldus begrijpelijk gemaakt wordt:

'Wir können also mit den Begriffen nur Brücken über den Strom der Realität schlagen, mögen die einzelnen Brückenbogen auch noch so klein sein'. (S. 34,K).

Vanuit dit algemene vertrekpunt over de relatie kennis-werkelijkheid kunnen we Rickerts gedachten-gang voortzetten over het logische onderscheid tussen twee soorten wetenschappelijke kennis, gebaseerd op het doel dat onze kennis nastreeft en tot uiting komend in de begripsvorming. Op twee manieren kunnen we de irrationele, chaotische werkelijkheid voor onze kennis toegankelijk maken: door de ervaringswerkelijkheid, het heterogene continuum, ofwel begripmatig om te zetten in een homogeen continuum ofwel in een heterogeen discretum. In het eerste geval letten we op gemeenschappelijke kenmerken in de werkelijkheid; in het tweede geval zijn we geïnteresseerd in het bijzondere en individuele. Op dit verschil in begripsvorming baseert Rickert het onderscheid tussen de wetenschappen: kennis van het algemene is het doel van de natuurwetenschappen, kennis van het individuele is het doel van de cultuurwetenschappen. Rickert gebruikt in dit verband de termen generaliserende en individualiserende wetenschappen.

Tot nu toe hebben we vastgesteld dat kennis van de werkelijkheid niet zonder meer een afbeelding van de werkelijkheid kan zijn, maar veeleer te maken heeft met een constructie van de werkelijkheid door middel van begripsvorming. We hebben tevens gewezen op de twee manieren waarop begripsvorming mogelijk is, nl. door generalisering of door individualisering van de werkelijkheid, al naar gelang het kennisdoel. Aan dit logische verschil in vormgeving ligt Rickerts inde-

ling der wetenschappen ten grondslag. We zullen nu nader ingaan op dit verschil in begripsvorming.

1.2.2. Generaliserende en individualiserende wetenschappen.

Vooropgesteld moet worden dat begripsvorming steeds te maken heeft met generalisering, namelijk voorzover begrippen in het taalgebruik algemene betekenis hebben. In dit opzicht is er dus geen verschil tussen de wetenschappen. De term generalisering heeft echter ook nog een andere betekenis, maar heeft dan betrekking op het onderscheid in kennisdoel van de wetenschappen. De natuurwetenschappen streven in laatste instantie naar begrippen die onvoorwaardelijk algemene geldigheid bezitten: haar uitspraken bevatten oordelen over feiten en gebeurtenissen die onafhankelijk van plaats en tijd en onafhankelijk van het feit of deze wel of niet gekend worden, gelden.

Zulke onvoorwaardelijke algemeen geldende oordelen noemen we natuurwetten: 'Urteile, deren Gehalt für alle Vorgänge und Dinge gilt, wo und wann auch immer sie sich finden mögen (...). Wir nennen solche Urteile, die etwas über nicht direkt erfahrene Wirklichkeit enthalten, Naturgesetze'. (S.57, 583, G) Om tot dergelijke uitspraken te komen richt de natuurwetenschappelijke methode zich tot het algemene: dat wil zeggen, objecten worden gezien als exemplaren van een soort, waarbij ieder concreet object in de plaats gezet kan worden van een ander. De natuurwetenschappelijke begripsvorming wordt door deze generaliserende tendens beheerst. Logisch volmaakt is een natuurwetenschappelijk begrip als het concreet-individuele, empirisch waarneembare zo veel mogelijk uit haar inhoud gezuiverd is: de mathematica en daarop steunende fysica staan hiervoor model. Wat bijvoorbeeld warmte, kleur of geluid is, wordt in de natuurwetenschappelijke begripsvorming aangeduid door temperatuurschalen, golflengtes en geluidstrillingen. Kennis van het algemene betekent dus, zó lang

bij het concreet-individuele stil blijven staan, totdat daarin het algemene gevonden is, waaronder het als soort-exemplaar te rangschikken is: 'Dingbegriffe' moeten worden omgezet in 'Relationsbegriffe'. (S.241, G)
In de natuurwetenschappen wordt dan ook bewust de bijzonderheid en individualiteit van ieder willekeurig object verwaarloosd, als niet wezenlijk geacht voor haar kennisdoel:

'Schon in seiner ursprünglichen Form kommt der naturwissenschaftliche Begriff an die Einzeldinge in ihrer Individualität nicht heran, und je vollkommener er ausgebildet wird, desto weiter entfernt er sich von ihnen, um immer Allgemeineres und weniger Individuelles zu umfassen'. (S.119, G)

In verband met het algemene karakter van de natuurwetenschappelijke begripsvorming haalt Rickert de gelukkig gekozen vergelijking van Bergson aan, dat de natuurwetenschappelijke begrippen in hun voorbijgaan aan individuele verschillen 'slechts confectiekleding leveren'. (S.45, K)

Ligt de grens van ieder natuurwetenschappelijk begrip bij de werkelijkheid in zijn bijzondere en individuele gestalten, dan is tevens aangegeven waarop de cultuurwetenschappen in hun kennisstreven gericht zijn. Hier is het kennisdoel de werkelijkheid te leren kennen in zijn individualiteit. Welke consequenties dit heeft voor de begripsvorming zullen we verderop nog zien.

Evenals Windelband verwierp ook Rickert het ontologische onderscheid tussen Natur en Geist als indelingsprincipe der wetenschappen en verving hij het door een logisch criterium: het kennisdoel. Tevens verving hij de term 'Geisteswissenschaften' (J.S.Mill, W.Dilthey) door 'Kulturwissenschaften'. Niet de aard van de werkelijkheid zelf is beslissend voor

de vraag of iets tot de natuur dan wel tot de cultuur gerekend moet worden, maar bepalend is hier de interesse van een kennend subject dat een gegeven werkelijkheid generaliserend dan wel individualiserend wenst te leren kennen:

'Sie (de empirische werkelijkheid, A.B.) wird Natur wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte (cultuur, A.B.), wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle'. (S.55, K)

Tot nu toe hebben we alleen gesproken over het logische indelingsprincipe der wetenschappen, gebaseerd op het verschil in kennisinteresse: gerichtheid op het algemene, gemeenschappelijke of op het individuele en bijzondere. Aan dit onderscheid voegt Rickert echter nog een belangrijk en wezenlijk ander element toe, dat niet zozeer in de tegenstelling generaliserend-individualiserend ligt opgesloten, als wel in het inhoudelijke verschil tussen de begrippen natuur en cultuur.

Individualiteit hebben alle objecten die in relatie staan tot waarden. Een 'Individuum' omschrijft Rickert als 'ein Gebilde, das nur an dieser einen bestimmten Stelle des Raumes und der Zeit wirklich vorkommt'. (S.198, G) Dit 'Individuum' is in-dividueel, dat wil zeggen ondeelbaar en bijzonder, omdat het waarde bezit, of liever gezegd, omdat wij er een waarde aan verbinden en het daardoor als iets waarde-vols erkennen¹². Waar deze relatie tot waarden ontbreekt, hebben objecten alleen maar betekenis als soort-exemplaren die onderling verwisselbaar zijn en daarom ook geen individualiteit bezitten. De werkelijkheid opgevat als natuur staat los van waarden, zin en betekenis, het natuurlijke als het natuurnoodzakelijke is wat zijn moet en waarop rechtvaardiging of afkeuring geen zin heeft. De werkelijkheid van de natuur is zin-ledig. Cultuur is de werkelijkheid opgevat als zinvolle werkelijkheid en deze komt tot stand door de gebondenheid aan waarden.

Rickert verbindt nu het logische onderscheid tussen generaliserende en individualiserende methode met het inhoudelijke onderscheid tussen zinledige natuur en zinvolle cultuur, resulterend in de volgende vier typen wetenschappen.

| | | <u>methode</u> | |
|---------------|------------------|-----------------------------------|--------------------------------------|
| | | generaliserend | individualiserend |
| <u>inhoud</u> | zinvolle cultuur | generaliserende cultuurwetenschap | individualiserende cultuurwetenschap |
| | zinledige natuur | generaliserende natuurwetenschap | individualiserende natuurwetenschap |

Gelet op eerdere begripsbepalingen bij Rickert lijkt een dergelijke combinatie tot logische tegenstrijdigheden te leiden. Volgens Rickert heeft het begrip cultuur betrekking op de werkelijkheid voorzover deze juist niet op algemene wetmatigheden wordt onderzocht: de begrippencombinatie generaliserende cultuurwetenschappen lijkt dan ook een contradictio in terminis. Rickert maakt evenwel duidelijk wat hij onder de term generaliserende cultuurwetenschappen verstaat. Dit type rekent hij tot de 'Mittelgebiete', waarmee hij de logische tegenstellingen wil relativiseren, omdat generaliserende en individualiserende begripsvorming in zuivere vorm niet voorkomen: '...niemals wird eine Logik der Wissenschaften die Tatsache ignorieren, dass in allen wissenschaftlichen Disziplinen das Allgemeine und das Besondere auf das Engste miteinander verknüpft sind'. (S.475, G) Interessant is in dit verband om Rickerts opvattingen over de sociologie er op na te lezen:

rickert acht het alleszins gerechtvaardigd een systeem van algemene begrippen op te bouwen 'welches die "Natur" des gesellschaftlichen Lebens, d.h. das seinen verschiedenen Formen gemeinsame und wenn möglich seine Gesetze zum Ausdruck bringt. (...) Die generalisierende Darstellung des gesellschaftlichen Lebens bezeichnet man als Soziologie'.

(S.257, G)

Historische of individualiserende en niet-historische of generaliserende sociologie sluiten elkaar niet uit, maar vullen elkaar juist aan. Het beste voorbeeld van een dergelijke gecombineerde benaderingswijze biedt volgens Rickert het werk van Max Weber. Diens godsdienstsociologie is historisch van opzet, terwijl Wirtschaft und Gesellschaft daarentegen tot de generaliserende sociologie gerekend kan worden. Max Webers werk is, aldus Rickert, 'in seiner Gesamtheit die denkbar beste Bestätigung für unsere Wissenschaftslehre'. (S.263, G)

Elders noemt Rickert de natuurwetenschappelijke sociologie 'generalisierende Gesellschaftswissenschaft' (S.467, G) Maar hij wijst er tevens op dat de historische benaderingswijze onmisbaar is, omdat een generaliserende sociologie niet in staat is inzicht te geven in het historische karakter van cultuur en samenleving: 'Der Versuch, sie (de cultuur, A.B.) nur unter ein System allgemeiner Begriffe zu bringen und jede andere Darstellung als unwissenschaftlich abzulehnen, insbesondere ihre Geschichte durch eine generalisierende Soziologie zu verdrängen, muss daher als unwissenschaftliche Vergewaltigung der angegebenen Interessen erscheinen und zur Verarmung der Wissenschaft führen'. (S.530f, G13).

1.3. De rol van de waarden in de cultuurwetenschappen.

Aan het begin van dit hoofdstuk heb ik reeds opgemerkt dat de neokantiaanse wetenschapsleer deel uitmaakt van een omvattende waardenfilo-

sofie. Rickert maakt een scherp onderscheid tussen minstens drie manieren waarop er van een verband tussen kennis en waarde sprake is. Eén daarvan heeft rechtstreeks betrekking op het bijzondere karakter van de historische wetenschappen en verdient daarom meer aandacht dan de andere twee door hem genoemde relaties, want die gelden voor iedere vorm van kennis. Om te beginnen stelt Rickert, dat al het doen en laten van mensen gericht is op de verwezenlijking van waarden. Zonder waardenoriëntaties en zingeving zou er van een samenleving, cultuur en geschiedenis geen sprake zijn. Deze ontologische of liever gezegd kennissociologische waardegebondenheid sluit ook de kennis zelf in. Kennis ofwel zoeken naar waarheid is zelf ook een waarde. Ieder oordeel dat waar is, draagt bij aan de realisering van die waarde. In dit verband kan Rickert dan ook zeggen, dat de grondslag van alle kennis uiteindelijk een waarde is, dat erkennen voorafgaat aan kennen, of in navolging van Kant, dat de praktische Vernunft het primaat heeft over de theoretische Vernunft. Weber duidt op dit verband tussen kennis en waarde als hij zegt dat waarheid bestaat voor wie waarheid wil.

Uitvoeriger aandacht vraagt de rol die waarden spelen, niet voorafgaand aan, maar tijdens het proces van de wetenschapsbeoefening. Hierop baseert Rickert het onderscheid tussen natuur- en cultuurwetenschappen. Twee vragen komen daarbij aan de orde: 1) Waarin verschilt de historische begripsvorming van die van de natuurwetenschappen? 2) Hoe staat het met de geldigheid van uitspraken op het terrein van de historische cultuurwetenschappen?

We hebben met Rickert al gezegd, dat kennis van de werkelijkheid steeds vormgeving is, dat begrippen rationele werkelijkheidsconstructies zijn. Iedere wetenschap heeft een leidend gezichtspunt nodig, dat als uitgangspunt dient voor de begripsvorming, de selectie en ordening van ervaringsfeiten. De individualiserende methode van de historische cultuurwetenschap betekent dan ook allerm minst zo maar een be-

schrijving geven van losse feiten en gebeurtenissen. Op dit punt mist Rickert bij Windelband een voldoende ver uitgewerkte fundering van de geschiedeniswetenschap. De idiografische methode van Windelband laat volgens hem te veel ruimte over voor subjectivisme en willekeur, omdat daarin onvoldoende wordt aangegeven hoe het historisch belangrijke van het onbelangrijke onderscheiden moet worden¹⁴. Rickert wijst dan op de rol van de waarden.

De natuurwetenschapper onderzoekt de materie voorzover hij daardoor iets te weten komt over de wetten van de natuur. Hij bestudeert feiten die hij tracht te rangschikken onder een algemene wet. Wat is nu het richtinggevende principe voor de historische begripsvorming en de selectie van relevante feiten uit de complexe historische werkelijkheid? Ook de historicus, aldus Rickert, rangschikt het bijzondere onder het algemene, maar het algemene in de geschiedenis zijn niet de wetten van de natuur, maar de waarden van de cultuur¹⁵. Voor dit verband tussen kennis en waarden binnen de geschiedwetenschap gebruikt Rickert de term 'theoretische Wertbeziehung', naar zijn betekenis nog het beste te vertalen met: theoretische of methodologische waardegebondenheid.

Zin en betekenis krijgt een object in de geschiedenis door zijn relatie tot een algemene waarde, die in het individuele object gestalte krijgt. Zo is bijvoorbeeld de algemene betekenis van Luther voor de Duitse cultuur juist zo groot geweest door zijn volstrekt unieke persoonlijkheid. Rickert geeft nog een ander voorbeeld waaruit de relatie tussen algemene betekenis en individuele werkelijkheid duidelijk wordt: een diamant bezit algemene waarde vanwege zijn zeldzame verschijningsvorm: 'die allgemeinsten Werte können am absolut Individuellen und Einzigartigen haften'. (S.325, G) Om aan te geven wat precies de rol is van de waarden in de cultuur en daardoor in de historische cultuurwetenschappen maakt Rickert een typisch neokantiaans onderscheid tussen drie sferen: 1) een materiële: de wereld van objec-

ten (Körper). 2) een psychische: de wereld van het subject (Psyche) en 3) een ideële sfeer: de wereld van ideeën, waarden, zin en betekenissen (Sinngebilde). De eerste twee sferen behoren tot het zijn, de werkelijkheid die we kunnen waarnemen: de reële, waarneembare wereld. Van waarden, zin en betekenis zeggen we niet dat ze zijn, maar dat ze gelden: Sinngebilde kunnen we niet waarnemen, maar wel begrijpen: de irreële, 'verstehbare' wereld¹⁶. De historische cultuurwetenschappen hebben tot taak deze drie sferen in hun onderlinge samenhang te bestuderen. De irreële Sinngebilde krijgen concreet gestalte in de cultuurgooederen doordat mensen op een of andere wijze zin en betekenis aan objecten geven. Tussen de wereld van het subject en het object staat de cultuur als het rijk der irreële Sinngebilde. Kennis van een bepaalde cultuurhistorische werkelijkheid is dan ook niet rechtstreeks af te leiden uit de wereld van subject of object, maar komt indirect tot stand via het Verstehen van de Sinngebilde. Deze indirecte methode is het neokantiaanse antwoord op psychologische en naturalistische Abbild-theorieën op het terrein van de historische cultuurwetenschappen.

Het onderscheid van Rickert tussen de drie werelden (subject, object, idee/inhoud) is niet nieuw. Plato heeft reeds naar een oplossing gezocht voor het subject-object probleem met behulp van het tussenrijk der Ideeën. Hegels begrip 'objektiver Geist' komt dicht bij Rickerts opvattingen over 'irreale Sinngebilde'. In de Verstehenstheorie van Simmel (zie hfdst. 2) komen we een soortgelijke driedeling eveneens tegen. In dit verband kunnen we ook naar K.R. Popper verwijzen. In zijn boek Objective Knowledge (1972) omschrijft hij de 'derde wereld' als 'the world of possible objects of thought (theories, arguments, problems in themselves)'. Popper vat deze wereld op als door mensen gemaakt en tegelijkertijd ook weer niet door mensen gemaakt: 'It transcends its makers'¹⁷. Het

gaat er hem vooral om, aan te tonen dat door tussenkomst van het subject (Verstehen) de wereld van objecten en ideeën samenkomen. Evenals Rickert en ook Simmel is Popper van oordeel dat kennis geen louter subjectieve of objectieve aangelegenheid is, maar tot stand komt via het verstaan van irreële Sinngebilde.

Het behoeft geen verder betoog dat de historisch materialistische filosofie iedere kennisleer waarin deze driedeling wordt gemaakt, radicaal afwijst. Een kennistheorie, aldus Lukács, heeft de keus tussen zijn en bewustzijn; een 'derde weg' leidt alleen maar naar een irrationalistisch pseudo-objectief tussenrijk¹⁸.

Als de historicus of socioloog feiten selecteert en ordent door die in verband te brengen met waarden, hoe kan hij dan nog aanspraak maken op objectiviteit en geldigheid van zijn uitspraken? Vooronderstelt dat niet de geldigheid van algemene waarden of leidt de waardegebondenheid onvermijdelijk tot de relativiteit van alle historische kennis?

Rickert postuleert de absolute geldigheid van een waardensysteem, maar aan de cultuurwaarden schrijft hij een beperkte geldigheid toe. Cultuurwaarden verwijzen naar het feit, dat er algemene, boven tijd en plaats verheven absolute waarden zijn die zondermeer gelden. De vraag of en zo ja, welke waarden absolute geldigheid bezitten, is niet door de cultuurwetenschappen zelf te beantwoorden, maar behoort tot het terrein van de filosofie¹⁹. Rickert stelde die vraag als volgt:

'Müssen wir also nicht die Geltung von übergeschichtlichen Werten und durch sie konstituierte Sinngebilde voraussetzen, denen die faktisch anerkannten geschichtlichen Kulturwerte wenigstens näher oder ferner stehen? Wird nicht erst dadurch die Objektivität der Geschichte die der Naturwissenschaft ebenbürtig?'²⁰

In het rijk der absolute waarden (o.a. waarheid, goedheid, schoonheid, heiligheid) meende Rickert een archimedisch punt gevonden te hebben en zo de historische cultuurwetenschappen uiteindelijk te kunnen behoeden voor de gevaren van het relativisme²¹. Dat gevaar dreigt hier in het bijzonder, omdat de cultuurwetenschappen steeds met een bepaalde cultuur verbonden zijn. Omdat, aldus Rickert, de waarden waarop de historische wetenschappen zich oriënteren, sociale waarden zijn, door mensen in een of andere tijd in gemeenschap samenlevend, gerealiseerd of nagestreefd, is er altijd sprake van een historisch beperkte objectiviteit van waarden. (S.133, K) Op deze waarden dient naar zijn oordeel de historicus zich in zijn onderzoek te concentreren.

Rickert heeft overigens slechts aan één type van theoretische waardegebondenheid aandacht besteed, namelijk dat de historicus zich bij de selectie en ordening van het historisch materiaal laat leiden door de in die periode van de geschiedenis geldende waarden: 'der Historiker wird der Eigenart seines Stoffes am besten (...) ganz "objektiv" nur dann gerecht, wenn er bei der Auswahl des Wesentlichen sich von derselben Werten leiten lässt, auf denen der Sinn des Kulturlebens der geschichtlichen Zentren, d.h. der Menschen, die in seinen Material vorkommen, sich aufbaut'. (onderstreping A.B.) (S.409, G; cf.S.540, 745, G).

Bij de keuze van zijn onderwerp en de bestudering van het historisch materiaal zal de cultuursocioloog of historicus zich bewust of onbewust echter ook laten leiden door de waarden van de cultuur, waarvan hij zelf op dat moment deel uitmaakt. Over deze en nog andere theoretisch mogelijke typen van waardegebondenheid verschaft Rickert, zoals Zijdeveld terecht constateert, weinig duidelijkheid²².

Zonder hier verder op in te gaan, wijs ik ten slotte nog op een verband tussen kennis en waarde, dat zeker niet onvermeld mag blijven.

Ik doel hier op het oorspronkelijk door Rickert gemaakte, maar vooral door Max Weber vurig verdedigde onderscheid tussen theoretische 'Wertbeziehung' en praktische 'Wertung'²³. Dat de historicus of socioloog bij de keuze en ordening van bronnen-materiaal steeds te maken heeft met de waarden van een cultuur, dat hij de feiten ook alleen maar kan begrijpen door deze in verband te brengen met waarden, sluit natuurlijk een positieve of negatieve stellingname van de onderzoeker zelf ten opzichte van die feiten en waarden niet uit, maar de eerlijkheid gebiedt wél, dat duidelijk onderscheid wordt gemaakt tussen beide soorten uitspraken: de wetenschappelijke, die het resultaat zijn van theoretische waardegebondenheid en de waarde-oordelen, die een subjectief ingenomen standpunt vertolken. Juist omdat de cultuurwetenschappen methodologisch waardegebonden zijn, is het zaak, aldus Weber, die in zijn wetenschapsleer op vele punten sterk door het neokantianisme van Rickert is beïnvloed, dat de onderzoeker zich voor de duur van zijn wetenschappelijk werk van waarde-oordelen onthoudt.

Conclusie

Centraal thema van de neokantiaanse kennistheorie is de spanningsverhouding tussen de werkelijkheid zoals die wordt ervaren en de werkelijkheid zoals die wordt gekend.

Steunend op de resultaten van Kants onderzoek naar de relatie tussen kennis en werkelijkheid, stellen de neokantianen, dat kennis en wetenschap nooit in staat zijn de werkelijkheid af te beelden: kennen is vormgeven.

Het verschil tussen natuur- en cultuurwetenschappen moet dan ook niet in de werkelijkheid zelf gezocht worden, maar in het kennend subject, dat al naar gelang zijn interesse (kennisdoel) de natuurwetmatigheid dan wel de culturgebondenheid van een bepaalde werkelijkheid wil kennen.

Windelband en Rickert hebben het verschil tussen natuur- en cultuurwetenschappen teruggebracht tot

een verschil in methode van werkelijkheidsbenadering. Windelband liet het onderscheid tussen nomothetische en idiografische methode nog te veel samenvallen met het streven naar óf het algemene óf het bijzondere. Rickert toonde aan, dat in beide wetenschappen sprake is van een relatie tussen het bijzondere en het algemene, maar het algemene in de cultuurwetenschappen zijn niet de wetten van de natuur, maar de waarden van de cultuur. Door een systeem van absoluut geldende waarden te postuleren verworpt Rickert het relativisme als consequentie van het waardegebonden karakter van de historische cultuurwetenschappen, te aanvaarden. In het volgende hoofdstuk staat Simmels bijdrage aan de kennistheorie centraal. Evenals Windelband en Rickert wijst Simmel de afbeeldingstheorie af, die een zo getrouw mogelijke copie van de werkelijkheid nastreeft. Eveneens stemt hij in met de methodische fundering van het onderscheid tussen natuur- en cultuurwetenschappen, al pleit hij voor de toepassing van beide methoden binnen één discipline zoals bijvoorbeeld in de sociologie.

Op een drietal punten heeft Simmel de neokantiaanse kennistheorie bekritiseerd en aangevuld. Zo was hij bijvoorbeeld van oordeel, dat de oorsprong van de kennisvormen niet in de transcendentale a priori's gezocht moet worden, maar in de dieper gelegen structuur van de ervaringswerkelijkheid. Verder is het Simmels verdienste geweest, dat hij als eerste de voor de cultuurwetenschappen zo belangrijke theorie van het Verstehen heeft uitgewerkt. Tenslotte is in verband met de neokantiaanse waardentheorie van belang hetgeen Simmel opmerkt over de relativiteit van kennis en werkelijkheid.

Genoemde drie punten hebben gemeenschappelijk, dat ze min of meer aantonen dat Simmel in zijn kennistheorie aansluiting zocht bij de levensfilosofie. Op die ontwikkeling wees hij zelf, ondermeer in een brief aan Rickert, waarin hij, doelend op het verschil tussen hen beiden, als zijn mening te kennen gaf 'dass Sie fester zu Kant halten, als ich es tue: meine Entwicklung führt langsam immer weiter von ihm ab....²⁴'.

Hoofdstuk 2. De kennistheorie van Georg Simmel.

Inleiding.

De vraag naar de verhouding tussen kennis en werkelijkheid heeft Simmel in het bijzonder voor de historische wetenschap onderzocht¹. In zijn vraagstelling ging hij uit van Kant, maar het antwoord zocht hij meer in levensfilosofische richting. In het eerste deel van dit hoofdstuk wil ik laten zien op welke gronden Simmel de afbeeldingstheorie verwerpt voor de historische wetenschap en hoe hij verder gaat dan Kant in zijn onderzoek naar de a priori-vormen van onze kennis: Simmel ziet in de eigenschappen van de kennis geen a priori's van de 'Vernunft', maar van de 'Erlebnis'. Zocht Kant de voorwaarden van de kennis uitsluitend in het denken zelf, in één van de menselijke vermogens, Simmel ziet de kennis vooral als resultaat van vormgevende activiteiten van de totale persoonlijkheid en hieraan verbindt hij zijn theorie van het Verstehen. In aansluiting hierop bespreek ik een viertal voorbeelden die Simmel geeft van de wijze waarop kennis van het verleden tot stand komt. Hiermee wil hij duidelijk laten uitkomen, dat kennis van de werkelijkheid geen afbeelding, maar vormgeving is; bovendien wil hij er mee aantonen, dat de hier werkzame a priori's ook reeds vormgevend zijn op het niveau van de alledaagse ervaring.

In het tweede deel van dit hoofdstuk besteed ik aandacht aan Simmels opvattingen over de relativiteit van kennis en werkelijkheid. Achtereenvolgens maak ik daarbij onderscheid tussen een ontologisch, een kennistheoretisch en een methodisch relationisme bij Simmel. Hier staat het principe van wisselwerking centraal. Tot slot van deze inleiding nog een opmerking over de verschijningsdatum van Simmels kennis-

theoretische studie Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Dit werk verscheen voor het eerst in 1892, twee jaar eerder dan de door Windelband uitgesproken rede 'Geschichte und Naturwissenschaft' en geruime tijd eerder dan Rickerts voornaamste studies over de methode in de geschiedwetenschap. Mede onder invloed van de neokantiaanse geschriften van met name Rickert heeft Simmel drastische wijzigingen aangebracht in de tweede druk van 1905. Voor dit hoofdstuk heb ik gebruik gemaakt van de gewijzigde versie van 1905, bovendien ook nog van latere publicaties over ditzelfde onderwerp: 'Das Problem der historischen Zeit' (1916), 'Historische Formung' (1917) en 'Vom Wesen des historischen Verstehens' (1918)².

2.1. De eenheid van de persoon als a priori van kennis.

Simmel wil in zijn kennistheoretische studie de a priori's vaststellen, waarop onze kennis van de geschiedenis gebaseerd is, om daarmee het historisch realisme (Ranke) kritisch te kunnen weerleggen. Dit realisme streefde ernaar het verleden weer te geven 'wie es wirklich gewesen ist'; de historicus diende wetten van de geschiedenis op te sporen en daarbij de inbreng van het subject zoveel mogelijk uit te schakelen. Simmel zag het als zijn taak dit dogmatische denken te ontmaskeren door de rol van het kennend subject juist centraal te stellen. In dit opzicht spiegelt hij zich aan Kant: 'Der Befreiung, die Kant vom Naturalismus vollbracht hat, bedarf es auch vom Historismus'³. Simmel wijkt echter in zijn onderzoek naar de a priori's van de historische wetenschappen in een belangrijk opzicht af van het kantiaanse denken. Kant stelde kennis van de natuur afhankelijk van de a priori-categorieën van de waarneming en het verstand. Daarmee fundeert Kant de vormgevende activiteiten van het kennen in het denken, in het bewustzijn zelf. Volgens Simmel dient men de fundamenteën van onze kennis niet in het bewustzijn zelf te zoeken, maar in

de beleving, onze oorspronkelijke relatie tot de wereld. Het probleem van de kennis ligt dieper: de a priori-vormen op het niveau van het bewustzijn zijn op hun beurt weer afhankelijk van a priori-vormen op het niveau van de 'Erlebnis'. Freudiaans klinkt Simmels woordkeus als hij in dit verband spreekt over de 'unbewusste Herrschaft der Verbindungsformen' (S.7-8, P) en 'das verwickelte und dunkle Glied der Gehirnvorgänge'. (S.19, P) In tegenstelling tot de transcendentiaal-logische a priori's bij Kant gaat het bij Simmel om empirisch-psychologische a priori's. Simmel stelt dat het kennen slechts uit het totaal van onze geestelijke vermogens begrepen kan worden, uit de wijze waarop het individu als totale persoon op de dingen reageert. Kennis dient daarom uit de primaire levenservaring afgeleid te worden en uit de vormgevende activiteiten (a priori's) die hier werkzaam zijn, uit de eenheid van de persoon en niet uit één facet daarvan: zijn intellectuele vermogens. Dit uitgangspunt komen we ook in andere studies van Simmel tegen, waarin hij eveneens de a priori's van een bepaald kennisgebied tracht te funderen in de oorspronkelijke belevingswereld van het individu (cf. Soziologie, 1908; Die Religion, 1906; Hauptprobleme der Philosophie, 1910).

Hier komt duidelijk het verschil tussen Kant en Simmel naar voren, met name in de wijze waarop Simmel het kantiaanse onderzoek naar de a priori's van de kennis in levensfilosofische richting ombuigt. Simmel heeft vooral bezwaar tegen het intellectualistische karakter van Kants denken⁴. Hierin wordt aan het denken de voorrang gegeven boven andere eigenschappen als handelen, willen en voelen; deze worden aan het denken onderworpen. Terwijl Kant de levenservaring op laat gaan in het denken en van hieruit zijn wereldbeeld construeert, laat Simmel het denken opgaan in de levenservaring. Meer dan eens plaatst Simmel de kennissociologische opmerking dat Kants wereldbeeld het product is van een intellec-

tualistisch ingestelde cultuur die beheerst wordt door techniek en natuurwetenschap, door rationalisering van het maatschappelijke leven, gebaseerd op een geldeconomie. In zijn boek Kant und Goethe heeft Simmel het intellectueelistische karakter van Kants filosofie toegelicht aan de hand van diens individualiteitsbegrip. Voor Kant ligt de eenheid van de persoon in het transcendentale bewustzijn, het algemene waarin ieder individu aan de ander gelijk is. Kant kent in zijn individualiteitsbegrip geen waarde toe aan het unieke en bijzondere van ieder mens afzonderlijk. Niet de persoon als karakterologische eenheid, niet het historische individu, maar het algemene type mens als een kwaliteitsloos, zuiver ik, het ik louter opgevat als 'das Vehikel der Kategorien', vormt het uitgangspunt voor Kants kennis-theoretisch onderzoek⁵. Simmel zoekt eerder aansluiting bij het levensfilosofische individualiteitsbegrip van Goethe, Schleiermacher, Schopenhauer en Nietzsche, maar hij houdt tevens vast aan het idealistische standpunt dat kennis van de werkelijkheid geen afspiegeling kan zijn van de werkelijkheid zoals die onmiddellijk wordt ervaren. Voor Simmel geldt: niet Kant óf Goethe, maar Kant én Goethe⁶.

Simmel start zijn onderzoek naar de voorwaarden waarop kennis van de geschiedenis mogelijk is, met vast te stellen dat uiteindelijk het individu de drager is van de geschiedenis en dat daarom de historische werkelijkheid een psychisch karakter vertoont. De bouw van de Sint Pieter of de aanleg van de Gothard-tunnel zouden voor ons onbegrijpelijke verschijnselen zijn, indien we voorbij gaan aan gevoelens, gedachten, voorstellingen en motieven die tot dit handelen geleid hebben⁷. Dat wil niet zeggen dat we het gedrag van mensen kunnen reconstrueren uit afzonderlijke psychische processen, afgeleid van psychologische wetten. We begrijpen historische feiten, het gedrag van anderen, onmiddel-

lijk uit de eenheid van de persoon als een niet verder te reduceren categorie. Dit onmiddellijke verstaan van de ander berust eveneens op een constructie, maar deze komt niet tot stand op het niveau van het bewustzijn, maar gaat daaraan vooraf: de hier geconstrueerde samenhang, het beeld van de ander als persoon, is het resultaat van psychologische verbindingsvormen - Simmel spreekt van 'innere Energien' - en deze verbindingsvormen gelden a priori⁸. Psychologische a priori's en niet de categorieën van de waarneming en het verstand bepalen voor ons het beeld van de ander als eenheid. Deze eenheid is een duistere categorie waarvoor Simmel afwisselend de volgende begrippen gebruikt: 'Einheit der Seele', 'Individualität', 'Einheit der Persönlichkeit', 'ein blosses X, von dem wir weiter nichts aussagen können' en 'Ich-Zentrum' (cf. het begrip 'I' van G.H.Mead)⁹.

Omdat de geschiedenis in de eerste plaats een geschiedenis van mensen is, van het cultuurscheppende handelen van individuen of groepen, geldt het verstaan van de ander als persoon als een eerste voorwaarde voor de historische wetenschappen. Hier moet volgens Simmel de 'Kritik der historischen Vernunft' mee beginnen. De samenhang die de historicus in zijn studie van het verleden construeert is weliswaar ook het resultaat van vormgevende activiteiten op een hoger niveau van bewustzijn (categorieën van de waarneming en het verstand), maar deze wordt voorafgegaan door een psychologisch a priori reeds geconstrueerde samenhang op het niveau van de directe ervaring (Erlebnis): we zien en verstaan de ander onmiddellijk als een eenheid. Dit is het eerste a priori waarop onze kennis van de geschiedenis berust. Belangrijk is hier vast te houden aan het feit dat dit beeld van de ander geconstrueerd wordt: het is geen copie van andersmans innerlijk, noch een projectie van eigen ervaringen, maar 'ein Drittes', door vormgeving tot stand gekomen¹⁰. De mate waarin we de ander als eenheid zien is afhankelijk van de mate waarin kennend en te kennen subject individualiteit bezitten. Voor de historische cultuurwetenschap-

pen betekent dit volgens Simmel dat individuele verschillen onvermijdelijk zijn in de wijze waarop een beeld van de historische werkelijkheid wordt geconstrueerd¹¹.

Bij markante figuren uit de geschiedenis, bij wie de eenheid van de persoon scherp omgrensd is en duidelijk op de voorgrond treedt zal de historicus er minder moeite mee hebben een samenhangend beeld van zijn persoonlijkheid te construeren dan bij een doorsnee-type mens. Het resultaat van een historische studie zal echter ook mede afhangen van het type persoonlijkheid dat de historicus zelf is; of hij ruimdenkend is of een bekrompen geest heeft, of hij rationalistisch is ingesteld of meer gevoelsmatig. In het construerende in plaats van reproducerende karakter van de historische kennis ligt het creatieve moment en de vrijheid van de historicus om vorm te geven aan zijn materiaal. Simmel maakt hier een vergelijking met kunstenaars die ieder voor zich een ander portret schilderen van een en hetzelfde model. Voor de geschiedschrijving geldt eveneens, dat er in principe vele schetsen mogelijk zijn van eenzelfde historische werkelijkheid.

In het voorafgaande hebben we er voortdurend op gewezen, dat Simmel de nadruk legt op het feit dat kennis van de werkelijkheid niet tot stand komt door een passief in ons opnemen van waargenomen feiten die we vervolgens als stukken van een legpuzzel in elkaar zetten, maar dat we a priori reeds de feiten als een zinvolle samenhang hebben begrepen op grond waarvan vervolgens een nieuwe synthese kan worden geconstrueerd op een hoger niveau van kennis. Deze primaire vorm van kennen, het 'Verstehen' is evenmin als andere daarvan afgeleide en minder directe vormen van kennen een rechtstreekse afbeelding van de werkelijkheid. Simmel onderscheidt drie soorten Verstehen die elk een rol spelen bij de bestudering van de cultuurhisto-

rische werkelijkheid: 1. het begrijpen van feiten als uitdrukking van iemands innerlijk (psychologisch Verstehen); 2. het begrijpen van feiten naar hun inhoud als zodanig (sachliches Verstehen) en 3. het begrijpen van feiten in hun historisch verband (historisch Verstehen). Binnen het neokantianisme neemt Simmels Verstehenstheorie een bijzondere plaats in. Hij verdedigt hierin zijn idealistische standpunt tegenover psychologische invoelingstheorieën en de Abbildungstheorie van het historisch realisme door duidelijk te maken, dat het Verstehen als middel tot kennis een onmisbare methode voor de cultuurwetenschappen is en dat ook in het Verstehen de werkelijkheid niet wordt afgebeeld, maar op een bijzondere wijze wordt geconstrueerd. Om deze redenen konden Rickert en Weber ieder op hun eigen manier aansluiting vinden bij Simmel, bij wie zij de Verstehenstheorie in zijn meest uitgewerkte vorm tegenkwamen¹².

2.2. Simmels onderscheid tussen drie soorten Verstehen.

2.2.1. Het psychologisch Verstehen (de 'innere Nachbildung').

Uiterlijk waargenomen gedrag van de ander - in woord, gebaar of gelaatsuitdrukking - begrijpen we, omdat het ons iets meedeelt over het innerlijk van de persoon: uiterlijk gedrag verwijst naar een 'er achter liggend' innerlijk. Omgekeerd wordt het innerlijk van de ander voor ons eerst begrijpelijk via de omweg van het uiterlijk waargenomene. Deze wijze van voorstelling volgens het innerlijk-uiterlijk schema kan misleidend zijn, zegt Simmel, indien men daarbij uitgaat van het ziel-lichaam onderscheid. Op dit onderscheid steunt bijvoorbeeld de projectietheorie: deze verklaart het begrijpen van anderen gedrag als gevolg van een projecteren van eigen ervaringen in het gedrag van de ander. Het eigen innerlijk doorleefde weerspiegelt zich in het uiterlijk gedrag van de ander, zodat de eigen ervaringen hier als maatstaf dienen voor

het begrijpen van andermans ervaringen. Deze theorie baseert zich op een fundamentele gelijkheid tussen subject en object, omdat beide 'Geist' zijn, en deze gelijkheid zou voldoende voorwaarde zijn om elkaar te kunnen begrijpen; de ene 'Geist' bezit het vermogen de andere 'Geist' te begrijpen, omdat men op grond van deze kwaliteit rechtstreeks door kan dringen tot de ziel van een niet-ik. Wat ik zelf niet ervaren heb, wat niet tot mijn innerlijk behoort, kan ook niet bij de ander begrepen worden. Verstehen komt hier dan ook neer op een herhalen van wat zelf beleefd is, maar dan geprojecteerd in de ander. Voorzover ik en ander gelijk zijn, zijn ze elkaars spiegelbeeld en betekent Verstehen 'abbilden'. Simmel wijst deze projectietheorie af als een ongeoorloofde vorm van realisme, dat ervan uitgaat dat kennis moet streven naar een weergave van de dingen 'wie sie wirklich sind'¹³. Simmel bestrijdt het geloof, dat onze kennis in staat zou zijn een getrouwe copie te kunnen leveren van de werkelijkheid, dat we de ander volledig kunnen kennen; een dergelijk geloof doet geen recht aan de individualiteit van zelf en ander. Alleen al in kwantitatief opzicht is het niet mogelijk een volledige weergave te geven van andermans psychische ervaringen. Bovendien wijst Simmel het beperkende karakter van de projectietheorie af, als zouden we slechts de ander kunnen begrijpen op grond van eigen innerlijke ervaring. Uit ervaring weten we, dat we ook in staat zijn datgene te begrijpen wat we zelf niet hebben meegemaakt. Hoe zou anders een wetenschap als geschiedenis mogelijk zijn? 'Man braucht kein Cäsar zu sein, um Cäsar wirklich zu verstehen, und kein zweiter Luther, um Luther zu begreifen'. (S.84, P).

De eigen ervaring is blijkbaar niet de sleutel tot het begrijpen van de ander. Gelijkheid tussen zelf en ander is in deze zin geen voorwaarde voor het Verstehen, hoogstens kan een té groot verschil tussen personen het Verstehen bemoeilijken of belemmeren. Volgens Simmel begrijpen we het gedrag van de ander onmiddellijk op grond van een a priori

geconstrueerde psychologische samenhang: de eenheid van de persoon, zonder het ziel-lichaam onderscheid als verklaringsmodel:

'Diese Wahrnehmung der Totalexistenz mag dunkel und fragmentarisch (...) sein - sie ist die grundlegende einheitliche Art, wie der Mensch auf den Menschen wirkt, ist der intellektuell nicht recht analysierbare Gesamteindruck, die erste und meistens entscheidende (...) Erkenntnis des anderen'. (S.81, W).

Dat we de ander onmiddellijk als persoon begrijpen is een kwaliteit van de waarneming zelf: het beeld van de ander is dat van de eenheid van de persoon. Simmel is van oordeel dat we hier te maken hebben met oerfenomenen:

'das Du ist ein Urphänomen wie das Ich' (...) en 'das Du und das Verstehen ist eben dasselbe, gleichsam einmal als Substanz und einmal als Funktion ausgedrückt - ein Urphänomen des menschlichen Geistes'. (S.83 en 85, W).

De werkelijkheid zoals die ervaren wordt en de werkelijkheid zoals die gekend wordt vallen nooit samen. Het zijn twee zelfstandige vormen. Verstehen betekent, dat we ons een beeld van de ander vormen door het noodzakelijk fragmentarisch gegevene als een woord, gebaar of gevoelsuiting tot een begrijpelijke psychologische samenhang te construeren. Dit beeld van de ander op grond waarvan afzonderlijke psychische eigenschappen of processen begrijpelijk worden, valt nooit samen met de reële psychische eenheid die de ander is. De a priori geconstrueerde psychische samenhang van waaruit we het gedrag van de ander als zinvol begrijpen stelt de ander als type voor; het beeld van de ander is een type-constructie, dat wil zeggen, we begrijpen zijn gedrag voorzover het kenmerken vertoont die algemene betekenis hebben:

'Wir können das Seelische vielleicht überhaupt nur so weit wissenschaftlich verstehend nachbilden, wie ein allgemein Menschliches (mindestens relativ allgemeines) in ihm lebt, nämlich dasjenige, was dem Erkennenden und seinem Gegenstand gemeinsam ist'. (S.18, P).

De invoelingstheorie heeft daarom ten dele gelijk, wanneer zij als voorwaarde voor Verstehen stelt, dat subject en object aan elkaar gelijk moeten zijn; gelijkheid betekent echter niet, dat hun ervaringen volkomen identiek moeten zijn, maar zoals Simmel stelt, 'dass man den Typus der fraglichen psychischen Vorgänge im subjektiven Leben erfahren habe'. (S.42, P). Het type als beeld van de ander heeft een bemiddelende functie, omdat alleen langs deze weg het individuele begrepen kan worden¹⁴. We zouden dit geconstrueerde type kunnen vergelijken met de 'irreale Sinngebilde' (cf. Rickert): beide behoren tot het tussenliggende gebied dat zowel de wereld van subject en object met elkaar verbindt als die van zelf en ander. Omdat dit beeld van de ander geen projectie is van eigen ervaringen, noch een copie van andermans ervaringen en daarom als een zinvolle samenhang van psychische feiten op zichzelf staat en als zodanig reeds wordt begrepen, is er geen principieel verschil tussen het actuele en historische Verstehen van de ander als persoon. De geconstrueerde typen staan los van de ervaringswerkelijkheid en daarmee kunnen we zowel het gedrag van historische individuen als dat van tijdgenoten of dat van fictieve romanfiguren begrijpen. Het Verstehen heeft niet rechtstreeks betrekking op de werkelijkheid zelf, maar op de inhoud, die al of niet in de werkelijkheid zijn vorm krijgt: 'Ich verstehe Paulus nicht wegen seiner geschichtlichen Realität, sondern sozusagen umgekehrt verstehe ich von dieser nur die ideell von ihr ablösbaren Inhalte'¹⁵.

Belangrijk in Simmels Verstehenstheorie is, dat hij Verstehen als een vorm van kennis opvat, die weliswaar zeer dicht tegen de ervaring aanligt, maar er geen volledig en precies beeld van geeft.

De werkelijkheid als 'Erlebnis' is een zelfstandige vorm naast de werkelijkheid als 'Erkenntnis'. Door de ervaringswerkelijkheid in de kennis op te nemen vindt vormverandering plaats; dit gebeurt al in het Verstehen.

In het voorafgaande hebben we een uiteenzetting gegeven van het psychologische Verstehen als een eerste voorwaarde voor kennis van de ander. Het psychologische Verstehen op zich is echter niet voldoende om te komen tot die kennis die de historische wetenschappen nastreven.

2.2.2. Sachliches Verstehen.

Los van de persoon in kwestie die een mededeling doet, begrijpen we de inhoud van de mededeling: we begrijpen het gesprokene in plaats van de spreker. Dit Verstehen van een inhoud, niet aan persoon, plaats of tijd gebonden, duidt Simmel aan met het begrip 'sachliches Verstehen'¹⁶. We hebben de inhoud van een mededeling historisch begrepen, indien we niet alleen het gesprokene, maar ook de spreker begrijpen, op de hoogte zijn van zijn motieven. Voordat we toekomen aan de constructie van een historische samenhang tussen feiten en gebeurtenissen, is het nodig dat we de inhoudelijke betekenis van deze verschijnselen als zodanig eerst begrepen hebben.

Het verschil tussen sachliches en historisches Verstehen maakt Simmel duidelijk met behulp van het volgende voorbeeld: de zwaartekrachtwet of de tragedie de 'Faust' kunnen als 'geobjectiveerde Geist' naar hun inhoud begrepen worden, ook al weten we niets over Newton en Goethe zelf. Omdat aan de inhoud op zich vele betekenissen gegeven kunnen worden, is het sachliches Verstehen in principe onbegrensd: we zouden de inhoud van een wet of gedicht pas volledig begrepen hebben, indien we alle betekenissen zouden hebben onthuld, indien we voor een bepaalde inhoud 'die in ihrer Objectivität virtuell ruhenden Verstehensmöglichkeiten' (S.90, W) alle zouden hebben nagegaan. Het Verstehen van de inhoud biedt dus oneindig veel interpretatiemoge-

lijkheden. De vraag naar het waarheidsgehalte daarvan kan niet met een waar of niet-waar beantwoord worden, maar is afhankelijk van de begripelijkheid van dergelijke interpretaties. Anders ligt het bij de vraag hoe de zwaartekrachtwet of de Faust ontstaan zijn. Wie het historisch-psychologisch wordingsproces van deze cultuurproducten wil nagaan, kan niet volstaan met de inhoud zelf te bestuderen; een dergelijk onderzoek vereist dat we Newton en Goethe zelf begrepen hebben. Hoewel ook hier vele interpretaties mogelijk zijn, is ten aanzien van de feitelijke historische ontwikkeling slechts één hypothese juist:

'eine Mehrheit von historischen, aus dem seelischen Vorgang geschöpften Verständnissen der Faustentstehung, die alle ebenso richtig wären, wie eine Mehrheit jener sachlichen Faust-Verständnisse es sein könnte, ist ein Nonsens'. (S.91, W).

Wat voor het psychologische Verstehen van historische personen geldt, geldt ook voor het Verstehen van de inhoud van historische feiten: kennis van de werkelijkheid valt niet uit de feiten zelf af te lezen; een afzonderlijk psychisch feit of logische inhoud begrijpen we, omdat beide deel uitmaken van een a priori reeds geconstrueerde en begrepen psychologische of logische samenhang.

2.2.3. Historisch Verstehen.

Het historisch realisme gaat er van uit, dat het beeld van de geschiedenis vanzelf uit de feiten van de historische werkelijkheid opdoemt: 'immer noch meint ein empiristischer Historismus durch das blosse Hinsehen auf die "historische Wirklichkeit" denjenige Zusammenhänge in dieser zu gewinnen, den man schon haben muss, damit die Wirklichkeit für uns überhaupt eine historische werde'. (S.37, P). Simmel stelt dat een historische ontwikkeling niet uit de feiten zelf kan worden afgelezen: de inhoud van de geschiedenis heeft op zichzelf geen historisch karakter. We

kunnen hoogstens zeggen dat deze of gene inhoud in de tijd gezien een bepaalde historische vorm heeft aangenomen. Feiten in een historische ontwikkeling zien, vooronderstelt dat we deze samenhang tussen feiten eerst als een ideële reeks verstaan hebben: wat historisch na elkaar gebeurd is, wordt als een historische samenhang begrepen, omdat het logisch na elkaar gedacht kan worden. Zo zouden we volgens Simmel nooit in staat zijn om aan de hand van een reeks kunstwerken de ontwikkeling binnen een bepaalde periode van de kunstgeschiedenis te laten zien, als we niet vooraf de inhoud van de afzonderlijke kunstwerken in een ideële samenhang begrepen zouden hebben. Historisch Verstehen vooronderstelt een transhistorisch Verstehen van historische feiten¹⁷. Om van een a priori begrepen inhoudelijk verband te komen tot een historische samenhang, maken we volgens Simmel gebruik van een uiterst belangrijk methodisch hulpmiddel: de constructie van een methodisch subject¹⁸. Wanneer we spreken over de ontwikkeling van 'de kunst', 'het recht' en 'de wetenschap' dan zijn dit methodische subjecten, want in feite bestaan er alleen maar afzonderlijke kunstwerken, rechtsregels en wetenschappelijke theorieën, die als zelfstandige objecten geen ontwikkeling in zich dragen; de samenhang die hier als ontwikkeling wordt beschreven is afkomstig van een kennend subject, dat historische feiten aan elkaar verbindt door een fictief subject te construeren. De kern van Simmels Verstehenstheorie komt hier op neer: het beeld van de werkelijkheid valt nooit met de werkelijkheid zelf samen, maar wordt steeds gekenmerkt door een zekere afstand tot die werkelijkheid. Iedere kennis is het resultaat van een omzettingsproces van het onmiddellijk gegevene in een nieuwe taal, volgens eigen principes en met eigen middelen. Tussen het onmiddellijk ervarene en het tot kennis gevormde, ligt het Verstehen als een primaire vorm van kennen: de werkelijkheid kennen wil zeggen afzonderlijke feiten vooraf begrepen hebben in een a priori geconstrueerde samenhang, in de vorm van psychologische, logische of historische reeksen.

2.3. Vorm en inhoud van de historische wetenschappen: vier voorbeelden van vormgeving aan historische feiten.

Ook al gebruikt men er niet steeds dezelfde woorden voor, niets valt meer op in de neokantiaanse kennistheorie van Rickert, Simmel en Weber dan het gemaakte onderscheid tussen vorm en inhoud. Kennen is vormgeven. Kennistheorie zou in dit verband dan ook vormenleer genoemd kunnen worden en wetenschap het transformeren van de inhoud uit de ervaringswerkelijkheid in een specifieke vorm van kennis. Simmel heeft vier manieren beschreven waarop de historische wetenschappen aan hun materiaal vorm geven. Daarbij staat het uitgangspunt centraal, dat kennis en werkelijkheid twee bijzondere vormen zijn die op zichzelf staan: beide kunnen iedere willekeurige inhoud in zich opnemen, maar het blijven twee fundamenteel verschillende vormen. Kennis en werkelijkheid zijn niet elkaars spiegelbeeld; de inhoud kan slechts van de ene vorm in de andere worden overgebracht door Umbildung. Simmel geeft hiervan vier voorbeelden op het terrein van de geschiedschrijving¹⁹.

2.3.1. De constructie van historische reeksen.

De ervaringswerkelijkheid is een complexe totaliteit die als zodanig niet voor onze kennis toegankelijk is. Kennis van de werkelijkheid begint met orde scheppen en om te kunnen ordenen heeft de historicus een leidend gezichtspunt nodig (cf. Rickert, Wertbeziehung). Zo construeert hij rond begrippen als politiek, godsdienst, mode, kunst etc. een nieuwe eenheid. De historicus die bijvoorbeeld de betekenis van Richelieu voor de Franse politiek wil nagaan, selecteert die elementen uit het leven van deze persoon, die politiek van belang geacht worden en probeert tussen deze elementen samenhang aan te tonen; hoe deze politiek betekenisvolle elementen in het werkelijke leven van deze persoon met andere levensmomenten een eenheid vormden, kan de historicus onmogelijk

lijk nagaan, maar hij is er ook niet in geïnteresseerd²⁰. In de levensstroom worden allerlei ervaringen die naar hun inhoud zeer verschillend zijn aan elkaar geknoopt tot een reële continue reeks. In de kennis doorbreken we deze continuïteit door feiten die naar hun inhoud bij elkaar horen in een logisch samenhangende reeks aan elkaar te verbinden. Hierin bestaat het vormverschil tussen kennis en ervaring: 'Das Leben hat eine ganz andere Logik als die Dinge, die Begriffe, die Ideen'. (S.119, F). In de levenssamenhang vervult het leven zelf een verbindingsfunctie. De historische samenhang is een geconstrueerde samenhang, waarin het leven als bindende factor vervangen is door begrip.

2.3.2. De constructie van eenheid: aanvulling en weglating.

Ten opzichte van de ervaringswerkelijkheid is onze kennis steeds fragmentarisch. Voor de historicus geldt bovendien nog in bijzondere mate dat het historisch materiaal zelf onvolledig is; een geschiedenis is hem slechts in stukken bekend. Omdat eenheid en samenhang niet in het overgeleverde materiaal zelf liggen opgesloten, construeert de historicus die eenheid door het fragmentarisch gegevene aan te vullen tot een logisch of psychologisch zinvol geheel. Simmel gebruikt voor dergelijke constructies het begrip 'Type'. Hoeveel of hoe weinig de historicus ook bekend is van zijn personages, hij zal hen op de eerste plaats zien als een bepaald type mens in karakterologische of sociologische zin. Een dergelijke aanvulling gebeurt volgens Simmel spontaan en geldt niet speciaal voor de historicus. (zie p. 38). Voor alle sociale relaties geldt a priori dat mensen elkaar op de eerste plaats zien als een bepaald type mens:

'es gehört zu den apriorischen Funktionen, durch die der Mensch zur Vorstellung des anderen Menschen wird, dass er ihn als Lebensganzheit vorstellt, gleichviel welchen Umfang das dazu verfügbare Material hat'. (S.124, F).

In vele gevallen betekent het construeren van een eenheid ook het weglaten van elementen. Wat eenheid is en welke omvang een samenhang moet hebben, bepaalt het kennend subject zelf. Het is de vrijheid van de historicus om het historisch materiaal, dat in stukken voor hem ligt, te ordenen en tot een zinvol geheel te construeren²¹. Daarbij dient het eenmaal gekozen gezichtspunt als leidraad voor aanvulling en weglating van feiten. Het verschil tussen de ervaringswerkelijkheid als eenheid en het beeld van een geschiedenis als eenheid is duidelijk: de ervaringswerkelijkheid is altijd een eenheid, waarin voor aanvulling noch weglating plaats is.

2.3.3. Omkering van de levensstroom in een tijdreeks.

Het is met name Bergson geweest die in zijn levensfilosofie de tegenstellingen tussen ervaringswerkelijkheid en gekende werkelijkheid scherp heeft geformuleerd. Hij liet deze tegenstelling vooral uitkomen in zijn filosofie van de tijd: tegenover het natuurwetenschappelijke deelbare tijdsbegrip plaatste hij de ondeelbare tijd ('durée réelle') van het continue levensproces. Op de geestelijke verwantschap tussen Simmel en Bergson kom ik in het laatste deel van deze studie (Simmels levensfilosofie) nog uitvoerig terug. Hier volstaan we met te zeggen dat Simmel in zijn uiteenzetting over de rol van de tijd in de historische wetenschappen onmiskenbaar werd geïnspireerd door de levensfilosofie van Bergson²².

Het begrip tijd, aldus Simmel, staat in zeker opzicht tegenover het begrip leven. Tijd is immers een categorie van het kennend subject en geen eigenschap van het leven. Het leven als continue levensstroom kent geen tijd. Zodra we de werkelijkheid met het tijdsbegrip 'heden' willen vangen, is het geen werkelijkheid meer, maar behoort het reeds tot het verleden. Het meest kenmerkende aspect van het leven is, dat we hier te maken hebben met een onomkeerbaar

proces: een continue voorwaarts gerichte levensstroom²³. Maar in de kennis, met name in de historische wetenschappen, wordt de richting van de levensstroom radicaal omgedraaid; de continuïteit wordt verbroken op het moment dat het bewustzijn ingrijpt en aan het verleden een zelfstandige waarde toekent. De geschiedschrijver legt kristallisatie-punten aan waarop hij zich concentreert: belangrijke personen, gebeurtenissen of perioden. Door de continue levensstroom te onderbreken en het verleden vaste vorm te verlenen, verschaft het kennend subject zich toegang tot de geschiedenis. Simmel wijst in dit verband op een belangrijk verschil tussen het actuele en historische Verstaan van feiten. Van historische feiten liggen ook reeds de gevolgen in de geschiedenis vast. Hoe verder we in de tijd teruggaan, des te meer zijn we aangewezen op de gevolgen van een feit om dit te kunnen begrijpen. Voor het begrijpen van een actuele handeling of gebeurtenis speelt het anticiperende vermogen weliswaar ook een belangrijke rol, maar hier zijn we toch meer gebonden aan voorafgaande feiten, zijn oorzaken. De Umbildung van de tijdsvolgorde in het historisch Verstaan formuleert Simmel kortweg aldus: het verleden begrijpen we uit zijn gevolgen (zijn toekomst), het heden uit zijn oorzaken (zijn verleden)²⁴.

2.3.4. Het begrip 'toestand' als historische categorie.

Dit laatste voorbeeld van het Umbildungskarakter van de historische kennis hangt nauw samen met het voorafgaande. Uitgangspunt is ook hier weer een karakteristieke beschrijving van de ervaringswerkelijkheid: de eerste en meest opvallende eigenschap van het leven is volgens Simmel de permanente verandering. Wordt in de historische wetenschappen gesproken over heersende machtsverhoudingen, de rechtsorde, de productiewijze of de heersende moraal in een bepaalde periode van de geschiedenis, dan wil men daarmee op iets blijvends wijzen. Door gebruik te maken van het begrip toestand, vindt Umbildung plaats, want

in feite is de werkelijkheid niets anders dan continue beweging, een onafgebroken aaneenschakeling en op elkaar volgen van feiten en gebeurtenissen. Simmel leidt het begrip toestand als historische categorie af uit de levenservaring. Volgens hem zouden we in de structuur van het eigen bestaan twee lagen kunnen onderscheiden: aan de oppervlakte de steeds wisselende ervaring van gebeurtenissen ('Ereignisbewusstsein') en in een dieper gelegen laag het besef van iets blijvends ('Zustandsbewusstsein')²⁵.

Door deze kwaliteit van de levenservaring wordt, aldus Simmel, ook onze kijk op de werkelijkheid bepaald: we zien afwisseling en continuïteit. Met het begrip toestand brengen we tal van gebeurtenissen en feiten van uiteenlopende aard onder een gemeenschappelijke noemer. Zo construeren we een nieuwe eenheid. Deze vorm van Umbildung is noodzakelijk, omdat we met het volstrekt individuele geen raad weten. Evenals we met het algemene begrip 'bomen' ongelijke dingen als sparren, beuken en palmen aan elkaar gelijk kunnen maken, kunnen we met behulp van bijvoorbeeld een begrip als 'algehele toestand van zedenverval' zeer uiteenlopende historische feiten aan elkaar gelijk maken²⁶. Bekijken we de werkelijkheid van dichtbij dan zien we een voortdurend op elkaar volgen van afzonderlijke gebeurtenissen; door meer afstand te nemen tot deze stroom van gebeurtenissen zien we het leven in zijn verschillende fasen als een redelijk stabiele toestand. Ik zal in het tweede deel van dit hoofdstuk nog nader uiteenzetten hoe belangrijk Simmel dit begrip afstand voor de kennistheorie acht.

De levensfilosofische grondslag van Simmels kennistheoretisch onderzoek spreekt nog het duidelijkst uit de vier bovengenoemde Umbildungsvormen. Simmel heeft willen laten zien dat de vormen waarin kennis in de historische wetenschappen wordt geconstrueerd hun 'Vorformen' hebben in de wijze waarop reeds de ervaringswerkelijkheid geconstrueerd is; in de alledaagse beleving van de werkelijkheid ervaren we samen-

hang door aan de voortdurend elkaar onderbrekende momenten structuur te verlenen in de vorm van psychische reeksen; het fragmentarisch waargenomen geven we zin en betekenis door het aan te vullen tot een voldoende begrijpelijk geheel: we construeren typen met behulp waarvan we de ander als persoon kunnen begrijpen; we brengen orde aan in de continuïteit van de levensstroom door verleden, heden en toekomst uit elkaar te begrijpen; door afstand te nemen tot de feiten en gebeurtenissen van het moment, maar ook tot onszelf (in de reflectie), ervaren we de werkelijkheid niet slechts als een voortdurende beweging, een worden, maar ook als een toestand, een zijn. Deze eigenschappen van de ervaringswerkelijkheid komen volgens Simmel ook terug in de vormen waarmee we de werkelijkheid in onze kennis opnemen. Daarbij blijft weliswaar het verschil tussen leven en kennen gehandhaafd, maar de Umbildungsformen van de kennis worden uiteindelijk wel uit de eigenschappen van het leven zelf begrepen en erdoor bepaald:

'Trotzdem sie (de kennis A.B.) das Erlebte durch Sonderung und neue Synthese zu einem ganz neuen Gebilde macht, bleibt es doch für ihre Formen und Inhalte unverlierbar, dass sie zwar das Erleben hinter sich gelassen haben, aber immer Formen und Inhalten des Erlebten als solchen sind'. (S. 122, F).

2.4. Kennis en het principe van wisselwerking: Simmels relationisme²⁷.

In het voorafgaande hebben we gezien hoe Simmel de verhouding tussen kennis en werkelijkheid met behulp van het vorm-inhoud onderscheid heeft toegelicht. Kennis van de werkelijkheid valt nooit samen met de werkelijkheid zoals deze onmiddellijk wordt ervaren, maar komt tot stand door tussenkomst van vormgevende activiteiten van een kennend subject. Het kennistheoretisch onderzoek beperkt zich daarom tot de vraag hoe de werkelijkheid als inhoud in de kennis vorm

krijgt. Simmel stelt de kennis naast andere vormen waarin de werkelijkheid eveneens gestalte krijgt. Kennen is één van de vormen van werkelijkheidsbenadering. We zouden dit standpunt van Simmel kunnen aanduiden met het begrip ontologisch relationisme. Bovendien neemt Simmel het standpunt in dat in de kennis als bijzondere vorm de afzonderlijke uitspraken over de werkelijkheid een relatief waarheidsgehalte ten opzichte van elkaar bezitten. Er zijn zoveel verschillende gezichtspunten mogelijk van waaruit de werkelijkheid benaderd kan worden, dat niet één daarvan aanspraak kan maken op absolute geldigheid. Het ontbreekt de kennis aan een archimedisch punt, waarin alle uitspraken over de werkelijkheid samenkomen. Dit standpunt noemen we Simmels kennistheoretisch relationisme. Uit dit relatieve karakter van de kennis trekt hij vervolgens de conclusie dat we de 'waarheid' nog het dichtst benaderen door van wisselende standpunten en tegengestelde principes uit te gaan. Simmels eigen wijze van werkelijkheidsbenadering is hier een sprekend voorbeeld van, met name in zijn Soziologie komt dit methodisch relationisme sterk naar voren.

Het ontologisch relationisme.

Zoals voor ieder object afzonderlijk een analytisch onderscheid gemaakt kan worden tussen zijn vorm en inhoud, zo zouden we, zegt Simmel, dit onderscheid ook toe kunnen passen op het totaal van de werkelijkheid: aan de ene kant de wereld als zuivere inhoud gedacht, maar als zodanig voor mensen niet te vatten, aan de andere kant de vormen, losgedacht van iedere inhoud. Cultuur in zijn meest ruime definitie is dan het proces waarin mensen aan de chaotische hoeveelheid van feiten, gebeurtenissen en dingen vorm geven. Naast wetenschap, kunst, religie, taal en recht, behoren ook de werkelijkheid zoals deze onmiddellijk wordt ervaren, de zintuiglijke waarneming, en de sociale orde tot de grote vormen van de cultuur²⁸. In principe is elk van deze vormen in staat om iedere willekeurige inhoud in zich op te nemen en weer los te laten: een gewoonte wordt recht, een ge-

bruiksartikel wordt kunstwerk, natuur wordt cultuur, etc. Ook kan in principe één vorm de totaliteit in zich opnemen, bijvoorbeeld het filosofische, religieuze of wetenschappelijke wereldbeeld. Om deze redenen kunnen cultuurvormen nooit elkaars concurrenten zijn; het zijn zelfstandige vormen die ieder op zich op bijzondere wijze een zinvolle orde en samenhang scheppen en daarin hun eigen waarde bezitten. Deze vormen zijn echter nooit absoluut en volmaakt, maar altijd historisch bepaald: er bestaat geen kunst zonder meer, we hebben steeds te maken met een aan plaats en tijd gebonden kunst met eigen stijlvormen en technieken; godsdienst als zuivere vorm gedacht, is een abstractie: in werkelijkheid kunnen we slechts spreken van historische religies. Hetzelfde geldt voor de wetenschap. Kant geloofde in de absolute en universele geldigheid van de bewustzijnsvormen, waardoor kennis tot stand komt. Simmel daarentegen is van oordeel dat een diepste grond of hoogste instantie, waarvan kennis afhankelijk is, niet is aan te wijzen. Wetenschap is een onophoudelijk proces en haar begrippen en methoden hebben een historisch karakter. Dat geldt ook voor de door Kant geformuleerde a priori-categorieën. Volgens Simmel moeten deze opgevat worden als 'historische Gebilde', en kunnen deze eveneens uit de ervaring worden afgeleid²⁹. (cf. Durkheims kennissociologisch onderzoek naar de elementaire vormen van de religie, waarin hij onder meer voor de categorieën tijd en ruimte naar een sociologische oorsprong zocht). Hoewel de cultuurvormen in principe geen concurrenten van elkaar zijn, zijn deze wél voortdurend tegen elkaar in strijd gezet. Ook laat de geschiedenis zien dat van tijd tot tijd een van de vormen een overheersende betekenis krijgt. Simmel wijst in dit verband naar zijn eigen tijd:

'Dass man sich bewusst wurde, ihr (de mensheid, A.B.) Leben sei in jedem Augenblick auch ein gesellschaftliches, die soziale - d.h. in der Wechselwirkung der Individuen die Bestimmtheit alles Einzelnen suchende - Betrachtungsweise sei in jedem Augenblicke irgendwie auf sie

anzuwenden, dies hat dazu verführt, die Form sozialer Existenz mit der Tatsache der Menschheit überhaupt zu identifizieren. Der soziale - sozialgeschichtliche, sozialpsychologische, sociaethische - Gesichtspunkt, der einer unter vielen möglichen ist und tatsächlich eine der grossen formgebenden Energien der Menschheit sichtbar macht, ist gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu dem Gesichtspunkt slechthin geworden'³⁰.

Als we het werk van Simmel overzien dan valt op, dat hij voor elk van de genoemde cultuurvormen geprobeerd heeft vast te stellen, waarin zij zich van elkaar onderscheiden, op welke wijze zij aan een inhoud vorm geven en van welke a priori's deze vormen afhankelijk zijn. De meeste studies van Simmel zijn vormenstudies op het gebied van de moraal, de kunst, de wetenschap, de sociale werkelijkheid, de religie en de filosofie.

Kennistheoretisch relationisme.

Simmel stelt kennis en wetenschap naast andere vormen waarin de inhoud van de werkelijkheid gestalte kan krijgen: religie, ethiek, filosofie, kunst en sociale orde ofwel maatschappij. Het verschil tussen deze vormen wordt bepaald door de wijze waarop in elk van deze vormen een nieuwe eenheid wordt geconstrueerd uit de totaliteit van de ervaringswerkelijkheid. Bovendien geldt dat er binnen iedere vorm afzonderlijk niet één maar meerdere constructies mogelijk zijn: er is een veelheid aan wetenschappelijke modellen, religieuze levensbeschouwingen, filosofische systemen, kunstrichtingen en maatschappijvormen. Simmels wereldbeeld is door en door 'relativistisch', maar dit wil niet zeggen, dat hij zijn 'relativistische' standpunt verabsoluteert en doorslaat in de richting van een nihilistische en overschillige levenshouding. Integendeel, Simmel was steeds op zoek naar het absolute, maar was er ook van overtuigd, dat dit onbereikbaar ver weg lag; hij meende, dat we dit punt nog het dichtst konden benaderen door van tegengestelde principes uit te gaan.

Ons beperkend tot het terrein van de kennis kunnen we Simmels relationisme nog het beste verduidelijken met behulp van zijn waarheidsbegrip. In de kennis streven we naar eenheid en samenhang door uitspraken over elementen van de werkelijkheid met elkaar in verband te brengen. Indien we van een bepaalde uitspraak zeggen dat deze waar is, betekent dit steeds dat we haar moeten bewijzen door middel van andere uitspraken. Op twee manieren wordt volgens Simmel het waarheidsgehalte van uitspraken bepaald: ofwel in opbouw van bewijzen tot het oneindige (lineaire bewijsvoering): bijvoorbeeld in de natuurwetenschappelijke methode van analyseren, waarbij gezocht wordt naar de kennis van de meest elementaire deeltjes; ofwel in een zodanige koppeling van uitspraken aan elkaar, dat uiteindelijk een uitspraak zichzelf bewijst, omdat begin en eindpunt weer bij elkaar samenkomen (circulaire bewijsvoering): A bewijst B; B bewijst C, D, E, maar C, D en E verwijzen weer naar A. We missen een absoluut begin- of eindpunt van waaruit de werkelijkheid gekend kan worden en daarom zijn kennisuitspraken voor wat hun geldigheid betreft op elkaar aangewezen. Door in deze zin te stellen dat alle kennis relatief is, verwerpt Simmel het waarheidsbegrip niet, maar wil hij er de kern van aangeven: waarheid is een relatie van inhouden die elk afzonderlijk geen waarheid bezitten³¹. Nog op een andere manier brengt Simmel zijn relationistisch standpunt naar voren, wanneer hij ingaat op het onderscheid tussen natuur- en cultuurwetenschappen en de mogelijkheid van historische wetten bespreekt.

Volgens Simmel zijn er twee wegen te onderscheiden waarlangs het proces van kennisverwerving tot stand komt. De eerste weg is deze: de wetenschap zoekt naar uitspraken die de status hebben van een wet, in zijn kortste formulering als volgt uitgedrukt: indien A, dan B. De uitspraak dat verschijnsel A onvoorwaardelijk dus altijd en overal, verschijnsel B tot gevolg heeft, kan alleen maar gelden als we de functies en eigenschappen van de kleinste elementen kennen

waaruit A en B zijn samengesteld; indien A, dan B vooronderstelt: indien elementen a, b, c, d van A, dan elementen a', b', c', d' van B. De natuurwetenschappen streven naar dit soort kennis. Uit de stelling dat causale samenhang (natuurwet) zich alleen afspeelt op het niveau van de elementaire processen tussen kleinste deeltjes, volgen twee conclusies: onoplosbaar blijft het fundamentele kennisprobleem om absolute grenzen te trekken die aangeven wat de kleinste elementen zijn. En ten tweede: uitspraken over complexe verschijnselen hebben nooit het karakter van een wet, omdat er voor complexe verschijnselen zelf niet nog eens een wet bestaat:

'Es erhebt sich nicht ein höheres Gesetz über den niederen Gesetzen, die die Bewegungen der einzelnen Elemente regulieren, so dass jedes dieser letzteren einen doppelten Gesetzgebung - gleich dem Angehörigen eines Bundesstaates - unterläge; dies wäre ein völliger Antropomorphismus'. (S.110, P).

Van historische, sociologische of psychologische wetten kan volgens Simmel dan ook geen sprake zijn, omdat deze wetenschappen met zeer complexe verschijnselen te maken hebben. Het is daarom ook niet zo verwonderlijk, dat binnen de sociale wetenschappen welhaast iedere uitspraak met tal van tegengestelde geconfronteerd kan worden. Er zijn veel te veel nevenverschijnselen om precies vast te stellen wat de werkelijke oorzaak van een bepaald gevolg is of wat nu exact het gevolg is van een gegeven oorzaak. In de sociale wetenschappen kunnen honderden gelijke verschijnselen waargenomen worden die in de daaropvolgende ogenblikken zich in totaal verschillende richtingen verder ontwikkelen (cf. Diff. S.5, Soz. S.81, 418, P., S.106-116). Kortom,

'wo überhaupt Mannichfaltiges mit Mannichfaltigem in eine einheitlich erscheinende Beziehung tritt da ist überall dem Irrtum über die eigentlichen Träger der Ursache wie die Wirkung Thür und Thor geöffnet' (Diff.S.10).

Dat in de sociale wetenschappen een gevonden relatie niet door andere feiten wordt gedekt, maakt een bepaalde uitspraak nog niet ongedaan. Het betekent, dat er in bepaalde gevallen blijkbaar ook nog andere elementen zijn, die een grotere invloed hebben waardoor eenmaal gedane uitspraken dienen te worden genuanceerd of herzien. Vasthoudende aan het ideaal van elementaire processen op te sporen, dient men in de sociale wetenschappen van voorlopige 'wetten' te spreken. Simmel vergelijkt deze met filosofische uitspraken, die een eerste poging zijn om verschijnselen te ordenen en geestelijk te beheersen. Van hieruit kan dan gezocht worden naar een meer exacte en gedifferentieerde kennis van de werkelijkheid. De positieve betekenis van historische en sociologische 'wetten' wordt bepaald door hun heuristische waarde. Dit geldt in feite voor alle kennis. Indien we nooit in absolute zin de grenzen kunnen bepalen van de laatste elementen, is ieder zogenaamd realisme onhoudbaar. Tussen de realiteit en onze begrippen blijft altijd een zekere afstand bestaan. Dat brengt ons bij de tweede weg die Simmel aangeeft als een alternatief om het proces van kennisverwerving te begrijpen. Zoals zo vaak bij hem het geval is, maakt hij een plotselinge ommezwaaai in zijn betoog door hetzelfde probleem vanuit een totaal andere invalshoek te benaderen. Om die tweede weg te beschrijven voert Simmel het begrip afstand in³². Onze theoretische, maar ook onze praktische verhouding tot de werkelijkheid wordt, zo stelt hij, gekenmerkt door distantie. Door de dingen met één naam te benoemen drukken onze begrippen nooit de volle werkelijkheid van verschijnselen uit. Door onze waardenoriëntaties brengen we bovendien accentverschillen aan, waardoor bepaalde elementen van de werkelijkheid ons belangrijker en betekenisvoller toeschijnen dan andere en daarom worden uitgeselecteerd; de rest beschouwen we min of meer als 'quantité négligable'. (P., S.98f).

Vereenvoudiging en selectie door begripsvorming en waardenoriëntaties zijn onvermijdelijk en veroorzaken distantie. Voor de sociale wetenschappen geldt nu dat zij vanwege hun bijzondere

kennisinteresse deze afstand juist bewust nastreven. Zij hebben er niet de minste behoefte aan om hun kennisobject nog verder op te lossen in elementaire deeltjesprocessen. Wat de historicus of socioloog als 'laatste' eenheid wenst te beschouwen, wordt bepaald door zijn ingenomen standpunt, dat wil zeggen, de door hem bewust gekozen afstand tot de werkelijkheid. Hij werkt bij voorkeur met collectieve begrippen als bijvoorbeeld 'de gotische stijl', 'de Grieken', 'de vrouwenbeweging', met samengestelde begrippen als 'sociale differentiatie' of met statistische samenhangen uitgedrukt in termen als: 'onder m sterfgevallen bevinden zich een n aantal zelfmoorden'. Al naar gelang het kennisdoel worden zo nieuwe eenheden gecreëerd, die nu eens dichterbij dan weer verder afstaan van wat we nu maar gemakshalve de concrete werkelijkheid zullen noemen. Simmel stelt vervolgens met nadruk dat de beelden die vanuit deze verschillende distanties ontstaan, ieder voor zich een eigen geldigheid of waarheidsgehalte bezitten. Zij kunnen elkaar wel aanvullen, maar niet echt concurreren. In dit opzicht vergelijkt hij de wetenschapper met de beschouwer van een kunstwerk. De afstand tot het schilderij is bepalend voor het beeld dat men ervan heeft; maar detailonderzoek en totaalbeschouwing leveren ieder een eigen waarheid op en staan elkaar niet in 't minst in de weg. We doen de werkelijkheid of liever gezegd de waarheid pas geweld aan, wanneer we één van deze standpunten dogmatisch voor het enige juiste houden.

Omdat kennis van de werkelijkheid bepaald wordt door een eenmaal gekozen gezichtspunt, een bepaalde wijze van zien, kan er nooit sprake zijn van een volledig beeld van de werkelijkheid: kennis is noodgedwongen éénzijdig en fragmentarisch. Tot de meest vruchtbare resultaten komen we hier dan ook volgens Simmel door verschillende uitgangspunten en methoden met elkaar te combineren. Simmels eigen wijze van werken is hier een duidelijk voorbeeld van: in zijn Soziologie en Philosophie des Geldes knoopt hij idealistische en materialistische standpunten aan elkaar, combi-

neert hij historische, sociologische en psychologische beschouwingswijzen met elkaar, maar hij vermijdt daarbij zorgvuldig iedere vorm van verabsolutering door de verschillende standpunten als heuristische principes naast elkaar te gebruiken. Simmel keert zich tegen dogmatische standpunten, waarin aan één principe absolute geldigheid wordt toegekend en tegen vormen van realisme, waarin begrip en werkelijkheid aan elkaar gelijk worden gesteld. Zijn relationisme is dan ook van zuiver epistemologische en niet van kennissociologische aard. In deze zin ook verdedigde Simmel zijn standpunt tegenover Rickert, die volgens Simmel in zijn logica en waardenfilosofie teveel bleef vasthouden aan Kant en diens eenzijdig en gesloten intellectualistische wereldbeeld. We zullen tot slot zien hoe dit 'relativistische' standpunt in Simmels methode van werken kan worden herkend.

Methodisch relationisme.

Volgens Simmel stijgt het waarheidsgehalte van onze kennis als we bij de bestudering van bepaalde feiten van tegengestelde principes uitgaan. Deze werkwijze, waarbij het principe van wisselwerking wordt toegepast, komen we bij hem voortdurend tegen.

In Philosophie des Geldes wil hij bijvoorbeeld de rol en betekenis van het geld in de moderne samenleving vanuit twee verschillende gezichtspunten benaderen: geld is enerzijds het produkt van de mens als cultuurscheppend wezen, anderzijds werkt de geldeconomie in op de wijze waarop de mens handelt, voelt en denkt. Simmel maakt afwisselend gebruik van materialistische en idealistische principes in zijn cultuuranalyse, waarbij hij de nadruk legt op het heuristisch karakter van beide. Zijn bezwaar tegen het historisch materialisme houdt geen veroordeling in van de wijze waarop hierin de rol van de economische factor in de cultuur is geanalyseerd, maar wel veroordeelt hij het uitgangspunt, omdat de materialistische filosofie de economische basis als 'Realgrund' en niet als 'Erkennt-

nisgrund' beschouwt. In zijn Soziologie - centraal thema in het volgend deel - komt deze wisselwerking als methodisch principe nog sterker tot uitdrukking. Op de eerste plaats probeert Simmel de sociologische eigenschappen van afzonderlijke vormen van interactie vanuit tegengestelde begrippenparen duidelijk te maken: kleine groepen plaatst hij tegenover grote; vormen van samenwerking tegenover vormen van conflict; de positie van bovengeschiedten tegenover die van ondergeschiedten; meerderheden tegenover minderheden; groepen met een open structuur tegenover die met een gesloten structuur; kortstondige tegenover langdurige relaties; bovendien combineert Simmel meerdere vormeigenschappen met elkaar: vormen van conflict tussen gelijke en ongelijke personen; samenwerking in grote en kleine groepen; vormen van zelfbehoud in open en gesloten groepsvormen; voorts neemt hij afwisselend in zijn analyses het standpunt van de betrokken interactiepartners in: om de rol van vreemdeling, overloper of partijdige duidelijk te maken schenkt hij tegelijkertijd aandacht aan hun complementaire rollen. En evenals in zijn studie over de moderne op een geldeconomie gebaseerde samenleving stelt hij in zijn Soziologie de verhouding centraal tussen individualisering enerzijds en toenemende objectivering van de cultuur anderzijds. Steeds vraagt Simmel zich af in hoeverre maatschappelijke vormveranderingen inwerken op het individu en omgekeerd hoe veranderingen in de persoonlijkheidsstructuur richting geven aan de maatschappelijke ontwikkeling. Afwisselend staan het individu en de maatschappij als methodisch subject in zijn cultuuranalyse centraal. Tenslotte wijzen we op de nadruk die Simmel legt op het gelijktijdig gebruik maken van de generaliserende en individualiserende methode. Hoewel hij het door Windelband en Rickert gemaakte onderscheid tussen deze twee methoden onderschreef, vreesde hij een al te stringente opdeling der wetenschappen in twee kampen. Simmel vat beide methoden op als waardevolle instrumenten voor zijn vormensociologie en hij

stelt dat de sociologie de taak heeft om zowel te zoeken naar het algemene en gemeenschappelijke in sociale verschijnselen als na te gaan hoe een afzonderlijke vorm van interactie zich historisch heeft ontwikkeld:

'Während also diese beiden Methoden, dogmatisch festgelegt und jede für sich die objektive Wahrheit beanspruchend, in einen unversöhnlichen Konflikt und gegenseitige Negation geraten, wird ihnen in der Form der Alternierung ein organisches Ineinander ermöglicht: jede wird in ein heuristisches Prinzip verwandelt'. (Ph.d.G. S.78; cf. S.106, 195; Soz. S.10, 568-570).

Niet beperkt tot zijn sociologie, maar inherent aan Simmels persoonlijke stijl van denken en daarom in al zijn studies aanwijsbaar, is deze karakteristieke eigenschap: in tegenstellingen, hoe groot ook, weet hij steeds een frappante overeenkomst te ontdekken en omgekeerd, in het op het eerste gezicht volkomen aan elkaar gelijke ziet hij toch nog mogelijkheden om een fundamentele tegenstelling aan de oppervlakte te brengen. Daarom komen we bij Simmel ook weinig uitdrukkelijk uitgesproken standpunten tegen of een duidelijke voorkeur voor een bepaalde opvatting. In zijn studies Kant und Goethe en Schopenhauer und Nietzsche kiest hij geen partij, maar laat hij zien hoe elk van deze filosofen in een persoonlijke attitude ten opzichte van de totaliteit van de werkelijkheid naar een oplossing zoekt in één begrip, één waarde, één allesomvattend wereldbeeld.³³ Simmel beschouwt deze standpunten als wijzen van zien en wijst vooral op het gemeenschappelijke binnen de tegenstellingen en omgekeerd op het tegengestelde in de overeenkomsten. Al vergelijkend komt hij in zijn conclusie niet tot een óf - óf, maar tot een én - én. Simmel heeft zoveel oog voor het dualistische en complexe karakter van de werkelijkheid en is zich zo bewust van het beperkte vermogen van het denken om deze werkelijkheid intellectueel te veroveren, dat hij zelden kiest voor een ja of nee, maar meestal voor beide als een derde weg.

Conclusie.

Twee thema's spelen in de neokantiaanse kennis-theorie een hoofdrol: het vormprobleem en het waardenprobleem. Als kennis geen afbeelding van de werkelijkheid kan zijn, hoe komt dan begrips-vorming tot stand? Welke verschillen zijn hier mogelijk en waarop zijn die gebaseerd? We hebben gezien, dat Windelband en Rickert op formeel-logische gronden een onderscheid maken tussen de begripsvorming en de methoden van de natuur- en cultuurwetenschappen. De generaliserende natuurwetenschappen richten zich op de algemene wetten van de natuur, de individualiserende cultuurwetenschappen op de algemene waarden van de cultuur. Daarmee wordt het relativiteitsprobleem van de waarden binnen de kennistheorie gehaald. Rickert loste dit probleem zoals we zagen, op door een rijk van absoluut geldende waarden te postuleren. Simmels opvattingen over de verhouding tussen kennis en werkelijkheid zijn verwant aan die van het neokantianisme. Hij onderschijft de onhoudbaarheid van het realisme en benadrukt eveneens het vormgevend karakter van de kennis, daarbij gebruik makend van het logische vorm-inhoud onderscheid. Ook stemt hij in met Rickerts pleidooi voor de toepassing van zowel de generaliserende als de historische methode binnen één en dezelfde discipline. Overigens vond Simmel, dat Rickert in Die Grenzen der naturwissenschaftliche Begriffsbildung ook wel eens aandacht had mogen besteden aan zijn vormensociologie (Zie Buch des Dankes S.110). Bij alle overeenkomst gaat, zoals we in hoofdstuk 2 gezien hebben, Simmel ook zijn eigen weg. Op zoek naar de a priori's van de (historische) kennis, gaat hij veel minder formeel-logisch te werk dan Kant en Rickert. Simmel verbindt het kennisprobleem veel meer met concrete ervaringsfeiten. De vormen van kennis hebben naar zijn oordeel hun 'Vorformen' in de levenservaring. Door het kennisprobleem dieper, dat wil zeggen levensfilosofisch te funderen, neemt hij ook een ander standpunt in ten opzichte van het waardenprobleem. Uitgaande van het principe van wisselwerking, een levenskenmerk, beschouwt Simmel wer-

kelijkheid, waarde en kennis als het resultaat van relaties. Zijn probleem is niet de objectieve geldigheid van een bovenempirisch waardensysteem, maar de diepergelegen structuur van het levensbeginsel.

In deel 3 kom ik uitvoerig op deze levensfilosofische problematiek terug.

In het volgende deel zullen we zien hoe Simmel de twee uitgangspunten - het vorm-inhoud onderscheid en het principe van wisselwerking - toepast in zijn studie van de sociale werkelijkheid: de vormensociologie.

Inleiding.

Iedere wetenschap berust op een aantal vooronderstellingen over de verhouding tussen kennis en werkelijkheid. In het eerste deel van deze studie hebben we gezien hoe Simmel kennistheoretische vragen tracht te beantwoorden door gebruik te maken van het kantiaanse onderscheid tussen vorm en inhoud, waarbij hij alle nadruk legt op het geconstrueerde karakter van onze kennis van de werkelijkheid. Ik heb ook gewezen op de door hem verdedigde stelling, gebaseerd op het levensfilosofische getinte principe van wisselwerking, dat alle kennis noodzakelijkerwijs relatief is, resultaat van vormgeving aan de werkelijkheid vanuit verschillende, dikwijls aan elkaar tegen gestelde perspectieven.

Tegen deze achtergrond van Simmels kennistheorie zal ik in de volgende drie hoofdstukken aandacht besteden aan zijn sociologie, in het bijzonder aan de rol die het vorm-inhoud onderscheid en het principe van wisselwerking hierin spelen. Als naar de klassieke sociologie wordt verwezen horen we vaak in één adem de namen genoemd van Durkheim, Weber en Simmel. Deze drie tijdgenoten hebben ieder op eigen wijze een wezenlijke bijdrage geleverd aan de fundering en ontwikkeling van een sociologisch perspectief. Van genoemd driemanschap heeft Simmel zich het minst bekommerd om definities en methodologische kwesties. Geen speciale studie over sociologische regels, geen verzamelde opstellen wetenschapsleer, doch slechts één beknopt hoofdstuk aan het begin van zijn omvangrijke Soziologie (1908) heeft hij voldoende geacht om deze nieuwe wetenschap zoals hij die zag, te introduceren en te verantwoorden. Hoe belangrijk dat eerste hoofdstuk ook is, wie zich een oordeel wil vormen over de sociologie van Simmel doet er goed aan niet al te lang stil

te blijven staan bij dit beginselprogramma, maar zich te concentreren op het eigenlijke werk, de sociologische essays. Daaruit blijkt, zo was althans mijn ervaring, dat Simmel zijn lezers meer te bieden heeft dan dat inleidende hoofdstuk doet vermoeden.

Het object van de sociologie omschrijft Simmel in termen die hij rechtstreeks heeft ontleend aan zijn kennistheoretische studies; het gaat om de begrippen vorm, inhoud en wisselwerking. De sociologie als zelfstandige wetenschap zou zich naar zijn mening moeten bezig houden met de bestudering van de vormen van het sociale leven ongeacht de inhoud ervan. Tot die vormen rekent hij alle mogelijke relaties tussen twee of meer personen; waar wij gewend zijn te spreken van interactiepatronen, heeft Simmel het over vormen van wisselwerking. Op grond van deze voorlopig nog zeer summiere omschrijving van hetgeen Simmel tot het eigenlijke object van de sociologie rekent, geef ik er de voorkeur aan in het vervolg de term vormensociologie te gebruiken in plaats van het ingeburgerde etiket formele sociologie; deze laatste aanduiding is weliswaar van Simmel zelf afkomstig, maar heeft sindsdien tot allerlei misverstanden en eenzijdige interpretaties geleid en kan daarom beter vermeden worden.

Simmel is nogal eens verweten dat hij geen oog gehad heeft voor het dynamische en historische karakter van de sociale werkelijkheid. Men wijst dan op het vormbegrip als een te statische categorie en op het feit dat hij zich vooral heeft beziggehouden met de analyse van alledaagse interacties op micro-niveau, los van hun historische context en macro-sociale structuur. Men zou echter ook kunnen zeggen dat dit beeld van Simmel in de literatuur juist het gevolg is van een tot nu toe overwegend eenzijdige aandacht voor de a-historische aspecten van zijn werk¹.

Het is immers typerend voor Simmel dat hij in zijn vormenstudies voortdurend lijnen weet te trekken tussen a-historische vormanalyse en historische cultuuranalyse; beide roepen el-

kaar op. We zouden het ook zo kunnen formuleren: Simmel toont ons in de vormen van de geschiedenis de geschiedenis van de vormen.

In hoofdstuk 3 komen uitgangspunten en methode van de a-historische vormensociologie aan de orde: het vorm-inhoud onderscheid, het principe van wisselwerking en de analyse van vormtypen. Dat Simmel in zijn vormenstudies zo vaak terugkomt op de tegenstelling individu-maatschappij mag geen verbazing meer wekken als we weten dat hij zelfs de mogelijkheid van een samenleving laat afhangen van de voorwaarde dat elk individu een bewustzijn heeft dat reeds alle eigenschappen van dit dualisme in zich draagt. Na een korte bespreking van deze bewustzijnskenmerken ofwel sociologische a priori's wordt dit hoofdstuk afgesloten met enkele voorbeelden waarin het verband tussen sociale vormen en het sociologisch bewustzijn de nadruk krijgt.

In hoofdstuk 4 staat de historische cultuuranalyse van Simmel centraal, toegespitst op de typische kenmerken en problemen die samenhangen met het proces van modernisering. De tegenstelling individu-maatschappij is ook hier leidraad van onderzoek en diagnose, maar nu geformuleerd als de sociologische 'wet' van individualisering en vermaatschappelijking.

Aan het begin van deze inleiding heb ik Simmels naam genoemd naast die van Weber en Durkheim.

In hoofdstuk 5 tot slot wil ik de vormensociologie van Simmel vergelijken met de 'verstehende' sociologie van Weber. Dat ik voor de vergelijking Simmel-Weber heb gekozen zal ik in het betreffende hoofdstuk nog nader toelichten.

Dat ik binnen het kader van deze studie beide perspectieven op de sociale werkelijkheid slechts ten dele met elkaar kan vergelijken zal zondermeer duidelijk zijn. Ik heb me zoveel mogelijk tot één onderwerp beperkt dat zowel door Simmel als door Weber uitvoerig is behandeld: de vormen van boven- en onderschikking en de typen van gezag.

Hoofdstuk 3. A-historische vormensociologie.

Inleiding.

De toenemende belangstelling in de tweede helft van de vorige eeuw voor de sociologie als nieuwe tak van wetenschap viel samen met het groeiend besef dat de problemen van de industriële samenleving en het lot van individuen daarin de gevolgen waren van het spel der maatschappelijke krachten. Golden eertijds nog de Natuur, God, of het Individu in de gestalte van de Held of het Genie als verklaringsprincipes voor hetgeen zich in de maatschappij afspeelde, nu drong meer en meer tot het bewustzijn door dat in de maatschappij zelf naar een verklaringsgrond gezocht moest worden voor het wel en wee van mensen, in de toenemende complexiteit van de samenlevingspatronen en de daaruit voortvloeiende spanningen tussen individuen en groepen.

Met deze kennissociologische constatering opent Simmel zijn in 1908 verschenen omvangrijke boek, waaraan hij kortweg de titel Soziologie meegaf. Onder deze naam verschenen er in zijn tijd de meest uiteenlopende studies. Veel van wat niet rechtstreeks met de bestudering van de natuur te maken had werd gemakshalve tot de maatschappijwetenschappen gerekend en kreeg het etiket 'sociologie' opgeplakt. Met dit stempel kregen vele studies weliswaar een modern aanzien, maar de aanpak bleef nog geruime tijd op traditionele inzichten en methoden gebaseerd: evolutionistische en organicistische theorieën, erfelijkheidsleer en rassentheorie, massapsychologie en etnologie, staatsleer en economische theorieën, dit waren de wegen waarlangs men de maatschappij wetenschappelijk in zijn greep trachtte te krijgen. Sommigen, waaronder Dilthey², ontkenden zelfs het bestaansrecht van de sociologie, anderen lieten zich laatdunkend uit over de wijze waarop deze zogenaamde wetenschap beoefend werd en

noemden haar 'ein Tummelplatz der Halbwissenschaft'³. In deze onoverzichtelijke situatie heeft Simmel orde willen scheppen door zich te bezinnen op de vraag, hoe de sociologie als zelfstandige wetenschap te rechtvaardigen is: welke vragen dient zij te stellen, wat is haar object en haar methode?

Voor Simmels bijdrage aan de sociologie zijn vooral de volgende werken van belang: Ueber sociale Differenzierung (1890), Philosophie des Geldes (1900) en Soziologie (1908), waarin als inleidend hoofdstuk is opgenomen het reeds in 1894 verschenen opstel 'Das Problem der Soziologie' en tenslotte, het zeer beknopte Grundfragen der Soziologie (1917)⁴.

3.1. Vormensociologie en het vorm-inhoud onderscheid.

Wil de sociologie haar eigen plaats veroveren in de rij van wetenschappen, zo redeneert Simmel, dan zal ze moeten tonen, dat zij de reeds door andere wetenschappen bestudeerde en geïnterpreteerde feiten vanuit een nieuw gezichtspunt weet te benaderen. Een nieuw terrein van wetenschapsbeoefening ontstaat vanuit een bijzondere interesse, waarmee als het ware een nieuwe lijn getrokken wordt door datgene wat zich aan feiten en gebeurtenissen voordoet. Een wetenschap van de samenleving die de naam sociologie in eigenlijke zin verdient moet zich volgens Simmel beperken tot het zuiver sociologische moment in het complexe geheel dat met de term maatschappij wordt aangeduid en dat zijn naar zijn oordeel de processen die zich tussen mensen onderling afspelen: de sociale relaties.

Hoe, luidt dan de vraag, kan dit gebied van het tussenmenselijke als het eigenlijke object van de sociologie uit de werkelijkheid geabstraheerd worden?

Simmel ziet een aanknopingspunt in het door de kantiaanse kennistheorie gemaakte onderscheid tussen vorm en inhoud. Zoals de kennistheorie zich primair bezighoudt met het onderzoek naar de vormen van kennis (de a priori bewustzijns-

vormen) en voorbijgaat aan de toevallige inhoud ervan, om op die manier de kenprocessen als zodanig op het spoor te komen, zo wil Simmel door toepassing van dit begrippenpaar op de sociale werkelijkheid de vormen van het sociale leven bestuderen los van hun inhoud, om op die manier inzicht te krijgen in de zuiver maatschappelijke processen. Het oorspronkelijk ten behoeve van kennistheoretisch onderzoek gemaakte onderscheid tussen vorm en inhoud wordt door Simmel aldus omgebogen tot methodisch principe voor sociologisch onderzoek.

Tot de inhoud van de sociale werkelijkheid rekent Simmel al datgene wat mensen ertoe beweegt om met elkaar relaties aan te knopen zoals de behoefte aan contact, het streven naar kennis of materieel bezit, persoonlijke interesse, erotische verlangens, religieuze motieven, agressieve driften enz. In Simmels eigen woorden:

'Ich bezeichne nun alles das, was in den Individuen, den unmittelbar konkreten Orten aller historischen Wirklichkeit, als Trieb, Interesse, Zweck, Neigung, psychische Zuständlichkeit und Bewegung derart vorhanden ist, dass daraus oder daran die Wirkung auf andre und das Empfangen ihrer Wirkungen entsteht - dieses bezeichne ich als den Inhalt, gleichsam die Materie der Vergesellschaftung'. (Soz. S.5) ⁵.

Hieraan kan nog worden toegevoegd, dat Simmel de inhoud van de sociale werkelijkheid niet beperkt tot datgene wat er in individuen omgaat (cf. Webers 'subjektiv gemeinnter Sinn'), maar dat hij ook de objectivering daarvan, de cultuurproducten (cf. Hegels 'objektiver Geist'), tot de inhoud rekent. Simmel is als socioloog niet geïnteresseerd in deze inhoud, wat allerm minst wil zeggen dat hij deze ondergeschikt acht aan de vormen van het sociale leven. Integendeel, de kern van sociale relaties, het enige waar het ons mensen eigenlijk om gaat, zijn volgens Simmel juist onze motieven en wensen, onze gevoelens en gedachten. Ten tweede is het juist deze

inhoud die maakt dat mensen elkaar verstaan. Ten derde, welke invalshoek men ook kiest voor de bestudering van de maatschappij, men zal vooraf minstens de concrete sociale relaties naar hun inhoud begrepen moeten hebben. In die zin is 'Verstehen' voorwaarde voor elk sociologisch onderzoek. Als Simmel daarom beweert dat hij de inhoud van de sociale werkelijkheid tussen haakjes zet, betekent dat zeker niet dat hij die inhoud wegreduceert, maar dat hij methodisch de voorrang geeft aan de bestudering van de vormen waarin die inhoud gestalte krijgt. Wie zich de moeite neemt om Simmels Soziologie zelf te lezen zal dan ook tot de ontdekking komen dat de vormensociologie allerminst 'inhoudsloos' is.

3.2. Vormen van vermaatschappelijking en het principe van wisselwerking.

Wat verstaat Simmel precies onder het begrip vorm, toegepast op de sociale werkelijkheid? Naast het vorm-inhoud onderscheid speelt ook het principe van wisselwerking een sleutelrol in de vormensociologie. Onder vormen verstaat Simmel alle mogelijke relaties die er kunnen optreden tussen individuen onderling, tussen individu en groep of tussen groepen onderling; elk van deze vormen afzonderlijk kan men als een eenheid beschouwen en eenheid is niets anders dan wisselwerking van elementen. Vorm is 'gegenseitiges Sich-Bestimmen, Wechselwirken der Elemente'. (Grundfr. S.52)⁶. In feite gebruikt Simmel de begrippen vorm, wisselwerking en functie door elkaar als synoniemen van sociale relaties zoals blijkt uit omschrijvingen als: 'die wechselwirkende Einheit, die funktionelle Beziehung jedes Elementes zu jedem' (Soz.S.465), 'funktionelle Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen Individuen oder Gruppen' (Soz.S.524), 'die Form oder Funktion' (Ph.d.G. S.54, 59, 196, Soz.S.39), 'die Funktion als blasse Form' (Ph.d.G.S.194), 'eine soziologische Funktion' (Soz.S.433, 467, 486). Dezelfde begrippen komen ook terug wanneer Simmel over instituties, de gestolde vormen van

interactie, spreekt en hiervoor termen gebruikt als 'substanzgewordene Sozialfunktionen' of 'Fleischwerdung einer reinen Funktion' (Ph.d.G. 96, 159, 162).

Door sociale relaties op te vatten als vormen van wisselwerking tussen elementen, wilde Simmel zich bewust aansluiten bij het denken van zijn tijd, dat er steeds meer naar streefde om het substantiële, het inhoudelijke, het wezen en de kwaliteit van dingen op te lossen in relaties, functies en processen⁷.

Zo werd in Simmels tijd de filosofie voornamelijk beheerst door kennistheoretische vragen; de aandacht ging meer uit naar de vormen en processen van kennen dan naar het zoeken van metafysische waarheden. Biologie en natuurkunde vonden nieuwe wegen toen men ontdekte dat de materie, samengesteld uit elementaire deeltjes, onderworpen is aan fundamentele krachten. Dienovereenkomstig probeerde men de werkelijkheid voortaan uit te drukken in termen van functionele relaties. Een analoge ontwikkeling constateerde Simmel op het terrein van de ethiek, de godsdienst, de waardenfilosofie en de kunst⁸.

De aandacht verschoof ook hier van wilsinhouden naar het proces van willen als zodanig, van religieuze dogma's naar de religieuze beleving, van absolute waarden naar de relativiteit ervan, van de inhoud en voorstelling van het kunstwerk naar de vormen, functies en procedé's ervan. Het geld, waaraan Simmel een uitvoerige studie heeft gewijd, is volgens hem het cultuurhistorische voorbeeld bij uitstek van deze ontwikkeling, waarbij de inhoud praktisch volledig vervangen is door de functie: 'Geld is das einzige Kulturgebilde, das reine Kraft ist, das den substantiellen Träger völlig von sich abgetan hat, indem er absolut nur Symbol ist. Insofern ist es das bezeichnendste unter allen Phänomenen unserer Zeit, in der die Dynamik die Führung aller Theorie und Praxis gewonnen hat'. (Ph.d.G. S.150).

Het vormbegrip in de sociologie van Simmel is eveneens een voorbeeld van dit denken in termen van relaties, functies, wisselwerking en structuur. De 'maatschappij' is voor hem dan ook 'etwas Funktionelles' (Grundfr.S.13), 'nur der Name für die Summe dieser Wechselwirkungen' (Diff.S.14). Niet ten onrechte heeft N.Spykman in zijn dissertatie - de eerste Amerikaanse studie over Simmel - van 'functional relativism' gesproken en erop gewezen dat deze benaderingswijze nieuwe wegen heeft geopend voor de studie van de samenleving⁹. Maar ook al gebruikte Simmel reeds een aantal begrippen die in de moderne sociologie, vooral onder invloed van het Amerikaanse structureel-functionalisme, ingeburgerd raakten, van een nauwe verwantschap tussen met name deze richting en de vormensociologie is weinig sprake. Daarvoor zijn de verschillen te groot. Zo is bijvoorbeeld ieder systeemdenken Simmel volkomen vreemd; in zijn vormanalyses heeft hij het wel voortdurend over structuren en functies, maar deze worden nergens door hem opgevat als elementen die passen in een samenhangend systeem. Het zou een aparte studie vergen om na te gaan, in hoeverre het begrippenkader van de vormensociologie en dat van het structureel-functionalisme op elkaar lijken, met name in hoeverre de kennistheoretische basis ervan gelijk is. Dat de vormanalyses van Simmel in vergelijking met structureel-functionalistische studies een laag abstractieniveau hebben en daardoor, om met Mannheim te spreken, meer substantiële rationaliteit bezitten, wijst er wellicht op dat beide van een andere oorsprong zijn¹⁰.

Simmels werk vertoont eerder affiniteit met een andere traditie in de sociologie, met de studies van G.H. Mead, C.H. Cooley, met representanten van de Chicago-school, van wie er enkelen (o.a. R.Park) bij hem in Berlijn gestudeerd hebben¹¹. Simmel gaf zijn Soziologie de ondertitel mee: 'een studie naar de vormen van vermaatschappelijking'. In plaats van maatschappij gebruikt hij liever de term vermaatschappelijking om daarmee sterker de nadruk te leggen op het

dynamische karakter van sociale relaties¹². Maatschappij beschouwt Simmel bovendien als een gradueel begrip, omdat er sprake kan zijn van meer of minder wisselwerking tussen individuen en/of groepen. Van vermaatschappelijking is reeds sprake waar slechts twee personen, hoe kortstondig ook, een relatie aanknopen. Met dit moderne, afwijkende standpunt nam Simmel een bijzondere positie in onder tijdgenoten die hij, overigens nooit met name genoemd, het verwijt maakte veel te veel en exclusief aandacht te hebben voor de grote maatschappelijke instituties als staat, kerk, economisch bestel etc. Zelf toonde hij zich een meester in het analyseren van alledaagse face-to-face relaties, de 'mikroskopisch-molekularen Vorgänge innerhalb des Menschenmaterials'. Deze zijn volgens hem voor de sociologie daarom zo belangrijk, omdat ze de maatschappij en haar instituties als het ware in statu nascendi laten zien¹³.

Simmels werk omvat uitvoerige studies over vormen van macht, conflict, partijvorming, dyaden en triaden, van ruilrelaties, arbeidsverhoudingen, man-vrouw relaties en gezinsleven, maar hij is ook de auteur van vormenstudies over op het eerste gezicht minder voor de handliggende onderwerpen als de maaltijd, het sieraad, het geheim, de zintuigen, trouw en dankbaarheid, de koketterie, ja zelfs het jodelen¹⁴.

Terugkomend op de toepassing van het vorm-inhoud onderscheid op de sociale werkelijkheid, uitdrukkelijk stelt Simmel dat het hier om een kunstgreep van het denken gaat: vorm en inhoud kunnen van elkaar gescheiden gedacht worden. In werkelijkheid bestaat geen vorm zonder inhoud en geen inhoud zonder vorm. Simmel wijst in dit verband op de overeenkomst tussen de vormensociologie en de geometrie, die immers ook alleen maar de zuivere vormen van de materie wil bestuderen zonder zich om de aard van de materie zelf te bekommeren. (Soz.S.6, 9, 80; Grundfr.S.27).

Dat de toepassing van het vorm-inhoud onderscheid

op de sociale werkelijkheid geen eenvoudige opgave is en dat begrippen en definities hier niet zondermeer uitkomst bieden, wist Simmel maar al te goed. Waar vorm en inhoud zozeer met elkaar een eenheid vormen is het praktisch gezien bijna onmogelijk precies uit te maken wat tot de vorm en wat tot de inhoud gerekend moet worden: 'die Herauslosung dessen, was wirklich die reine Vergesellschaftung ist, aus der komplexen Gesamterscheinung ist nicht logisch zu erzwingen'. (Soz.S.12). Bovendien zegt hij elders dat de begrippen vorm en inhoud slechts relatief zijn, kennisinstrumenten om verschijnselen intellectueel te ordenen, waardoor een feit al naar gelang de context nu eens als vorm dan weer als inhoud beschouwd moet worden (Soz.S.331). Al met al weet Simmel in dezen geen praktisch richtsnoer aan te reiken en beroept hij zich op de intuïtie. (Soz.S.12). Hoe weinig Simmel ook met zekerheid over de toepassing van het methodische onderscheid weet te zeggen, één ding is duidelijk: door te stellen dat de begrippen vorm en inhoud relatief zijn, hulpmiddelen om verschijnselen te ordenen, legt hij de volle nadruk op het construerende karakter van de vormensociologie. Daarmee is tevens iets gezegd over de status van het vormbegrip. Iedere wetenschap berust op een bepaalde abstractie, maar waar het op aankomt is, dat het gekozen gezichtspunt ook daadwerkelijk tot vruchtbare kennis leidt. Wat rechtvaardigt de toepassing van het vorm-inhoud onderscheid op de sociale werkelijkheid? Kan men op die manier tot zinvolle uitspraken komen of hebben we hier te maken met een gekunstelde vorm van denken, een louter spelen met begrippen? Simmel stelt dat de werkelijkheid zelf tot een dergelijke abstractie uitnodigt en dat het analytisch onderscheid tussen vorm en inhoud daarom door de werkelijkheid zelf wordt gerechtvaardigd. We zien immers dat eenzelfde inhoud zich in tal van vormen manifesteert en dat omgekeerd, inhouden van uiteenlopende aard in eenzelfde vorm gestalte krijgen. De abstractie is daarom, aldus Simmel, niet uit de lucht gegrepen, maar heeft een empirische basis.

Simmel geeft tal van voorbeelden die aantonen dat eenzelfde inhoud diverse vormen kan aannemen: bijvoorbeeld een economisch doel (inhoud) kan zowel door vrije concurrentie als door planmatige organisatie van de productie worden nagestreefd, nu eens door protectie dan weer door coöperatie of fusie. Opvoeding en onderwijs (inhoud) kunnen individueel of collectief gericht zijn, waarbij bovendien de structuur nog kan variëren van een streng autoritair naar een meer liberaal karakter. Een politiek ideaal (inhoud) kan zowel op democratische als op dictatoriale wijze gestalte krijgen. Evenzo kunnen de behoeften en motieven (inhoud) die aan de relatie tussen man en vrouw ten grondslag liggen, in tal van omgangsvormen tot uitdrukking komen; dat bewijzen de vele vormverschillen in gezins- en familierelaties. Omgekeerd is ook vrij gemakkelijk in te zien, dat verschillenden inhouden zich in eenzelfde vorm kunnen hullen: bijvoorbeeld de inzet van een conflict (vorm) kunnen politieke, economische of religieuze motieven zijn. Partijvorming, concurrentie, arbeidsverdeling en machtsrelaties komen voor in de naar hun inhoud zeer uiteenlopende instituties als de staat, het bedrijf, het gezin, de school of een roversbende. Vorm en inhoud horen in werkelijkheid natuurlijk bij elkaar, zozeer zelfs dat, zoals Simmel zegt, 'der Inhalt der Vergesellschaftung, die speziellen Modifikationen ihres materiellen Zweckes und Interesses oft oder immer über ihre spezielle Formung entscheiden'. (Soz.S.8). Dat vorm en inhoud in de sociale werkelijkheid onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, dat zij elkaar wederzijds bepalen en oproepen, verhindert niet, zo redeneert Simmel, dat zij analytisch van elkaar te onderscheiden zijn.

De vormensociologie wil zich tot het zuiver sociologische moment van de werkelijkheid beperken: de vormen van vermaatschappelijking. Maatschappij in strikte zin wordt bepaald door de vormen van

wisselwerking. Dit houdt voor Simmel tevens in dat relaties die door onderzoekers 'ontdekt' worden via statistische vergelijkingen - bijvoorbeeld een x-aantal zelfmoorden op het totaal aantal sterfgevallen per jaar - niet tot de sociale verschijnselen gerekend mogen worden waar de vormensociologie zich mee bezig dient te houden. Daarmee wil hij niet zeggen dat dergelijke gegevens geen zinvolle informatie bevatten, maar parallelle of statistische verbanden zijn nu eenmaal geen vormen van wisselwerking, gebaseerd op wederzijdse oriëntaties van betrokken personen. Wat binnen de samenleving plaatsvindt, aldus Simmel, gebeurt daarom nog niet door de samenleving¹⁵. Om dat laatste gaat het nu juist in de vormensociologie.

3.3. A-historische vormanalyse.

De vormensociologie houdt zich niet bezig met de maatschappij in zijn totaliteit, maar met de bestudering van afzonderlijke vormen (b.v. relaties van boven- en onderschikking, conflict, samenwerking) en vormeigenschappen (b.v. groeps grootte, complexiteit, onderlinge afstand, duurzaamheid). Aan de hand van naar tijd, plaats en inhoud zeer verschillende voorbeelden tracht Simmel de typische kenmerken en regelmatigheden van deze vormen vast te stellen en aan te geven onder welke voorwaarden deze optreden of zich wijzigen, welke vormen elkaar oproepen en versterken of juist in de weg staan of uitsluiten. Een dergelijke vraagstelling impliceert een a-historische benaderingswijze. Immers, om een goed inzicht te krijgen in de eigenschappen van bijvoorbeeld het conflict als sociologische vorm in al zijn mogelijke variaties, is het noodzakelijk dat een groot aantal voorbeelden van dit type relatie onderzocht wordt. Oorzaken, omstandigheden, motieven en intenties, kortom alles wat behoort tot de inhoud van strijdende partijen mag daarbij nog zo variëren, wat deze voorbeelden gemeenschappelijk hebben komt pas aan het licht, wanneer ze onder het aspect van hun vorm met elkaar vergeleken worden. Op dezelfde wijze kunnen ook typische vormverschillen van conflict van elkaar onderscheiden worden. Door op deze wijze vormkenmerken op te sporen, gebruikt Simmel de geschiedenis als arsenaal van feiten en gebeurtenissen, die hem een onuitputtelijke hoeveelheid bronnenmateriaal verschaffen.

Simmel wijdt een apart hoofdstuk aan het aantal, - de groeps grootte - als vormkenmerk van sociale relaties. De meest grove tegenstelling die hij uitwerkt is die tussen kleine en grote groepen. Maar de eenvoudigste typen waarbij de sociologische functie van het getalsprincipe nog het duidelijkst naar voren komt, zijn de dyade en triade. Binnen de triade onderscheidt Simmel vervolgens weer drie belangrijke vormtypen, bepaald door de rol

die de derde persoon ten opzichte van de twee anderen speelt, namelijk die van 1) onpartijdige, bemiddelaar of scheidsrechter, van 2) lachende derde of van 3) degene die verdeelt en heerst. Tenslotte kunnen ook weer binnen elk van deze typen onderscheidingen gemaakt worden; zo bijvoorbeeld binnen de vorm *divide et impera*: de overheersende partij kan verhinderen dat de overige elementen zich verenigen door afgunst of wantrouwen te zaaien, door een openlijk conflict tussen beide uit te lokken of door een verbod op vereniging uit te vaardigen. Van deze laatste vormtypen geeft Simmel als voorbeeld: het optreden van Xerxes tegenover Griekenland, de houding van de Romeinse keizers tegenover de christenen, de tactiek van de Engelse koning ten opzichte van de kroonvazallen in het feodale tijdperk, en tenslotte, de politiek van de werkgevers in de 19de eeuw tegenover de arbeiders. (Soz.S.88ff).

Het gaat Simmel in al deze naar tijd, plaats en inhoud zeer uiteenlopende voorbeelden om de vormgelijkheid, het grondschema van een bepaald type relatie ¹⁶. Hoe gemakkelijk hij de inhoud van sociale relaties omwille van dit doel tussen haakjes zet, mag ook nog uit het volgende voorbeeld blijken:

Een sociologisch feit van de eerste orde is volgens Simmel of er voor groepen zo iets bestaat als een 'hogere instantie'. Dit bijzondere type, dat hij onder de vormen van boven- en onderschikking rangschikt, houdt in dat personen of groepen een eenheid vormen op grond van het feit dat één element, dat boven de partijen staat, als hogere instantie optreedt. Een groep spelende kinderen onderscheidt zich in dit opzicht niet van een religieuze gemeenschap of politieke partij. Zo vormden de Gallische provincies onderling een eenheid doordat ze vanuit Rome werden gelatiniseerd; de taal trad hier op als hogere instantie. Zo weten staten hun eenheid

te redden of te versterken door een gemeenschappelijke vijand aan te wijzen. Zo vormen de christenen over de hele wereld een geloofsgemeenschap, omdat ze zich aan één goddelijk principe als hogere instantie onderwerpen. En zo fungeert volgens Simmel ook het huwelijk als institutie voor menigeen als hogere instantie, waardoor zelfs ook die personen bij elkaar blijven die menselijkerwijs gesproken er misschien beter aan zouden doen uit elkaar te gaan, omdat ze niet bij elkaar passen 17.

Het vormensociologisch perspectief zoals Simmel dat beoogde, impliceert aldus een kris-kras bewegen door de geschiedenis en een optimaal gebruik maken van analogieën, dwars door de diverse levensterreinen. Soziologie is eigenlijk een demonstratie-boek van vormtypen, de neerslag van gedachtenexperimenten, de toepassing van een methode en een toets op de vruchtbaarheid ervan¹⁸. De hoofdstukken laten zich afzonderlijk lezen, zij volgen niet op elkaar in een doorlopend en sluitend betoog. Talrijke vormen heeft Simmel geanalyseerd en van alle kanten bekeken zonder zich tot een bepaald inhoudelijk terrein te beperken. Consequentie hiervan is dat hij zich feitelijk op ieders terrein heeft begeven, waardoor dit werk waardevolle aanknopingspunten biedt voor specialismen als de gezinssociologie, de godsdienstsociologie, de politicologie, de arbeidssociologie, etc.

Simmel heeft geen systeem, model of omvattende theorie nagelaten, maar een manier om naar de werkelijkheid te kijken, een zienswijze, zich daarbij meer beroepend op de intuïtie dan op een helder uiteengezette, strikt rationele methode. Bij deze zienswijze behoren twee kenmerken van Simmels betoogtrant die een bijzondere aandacht verdienen: zijn denken in analogieën en tegenstellingen; het een houdt rechtstreeks verband met het vorm-inhoud onderscheid, het ander is meer verwant aan het principe van wisselwerking.

Veel is al door anderen gezegd over het persoonlijke karakter van Simmels betoogtrant en zijn

talenten als schrijver¹⁹. Een Simmel-tekst valt meteen op door de haarfijne analyses en het onvoorspelbare, grillige karakter van zijn essays, waarin uitspraken die op het eerste gezicht ver van het besprokene afstaan, uiteindelijk toch heel dicht tot de kern van het betoog gerekend moeten worden. Maar het zijn niet alleen persoonlijke kwaliteiten die hier een rol spelen, want de gekozen uitgangspunten - vorm-inhoud onderscheid en principe van wisselwerking- vragen als het ware om een bijzondere stijl van denken en schrijven²⁰. Wie sociale vormen bestudeert op hun eigenschappen en voor de duur van dit onderzoek de inhoud ervan tussen haakjes zet, komt automatisch tot een veelvuldig gebruik maken van analogieën. Wat bijvoorbeeld de grondstructuur van het conflict als zuivere vorm van wisselwerking is, mag immers niet afhankelijk zijn van de inhoud van het conflict; de zuivere vormeigenschappen kunnen dan ook alleen maar opgespoord worden door conflicten van uiteenlopende aard zoals binnen een huwelijk, onderneming, religieuze gemeenschap of politieke partij op hun fundamentele vormgelijkheid te onderzoeken. Deze sociologische analogieën behoren tot de kern van Simmels methode. Maar daar blijft het niet bij. Naast hulpmiddel om vormgelijkheid binnen sociale verschijnselen op te sporen, gebruikt Simmel de analogie ook om sociale vormverschijnselen te funderen in dieper gelegen structuren: de vormprincipes van het leven. Simmel overschrijdt voortdurend en bewust de grenzen van zijn sociologisch onderzoek om te laten zien dat in de sociale werkelijkheid 'allgemeine Formen und Normen herrschen, die weit über das soziologische Gebiet hinaus gelten'. (Soz.S.330). In de vormen waarin wetenschap, kunst, religie en maatschappij gestalte krijgen, toont zich volgens Simmel 'die Einheit des tieferen Lebenssinnes' (Ph.d.G. S.149), 'die Idee einer allgemeinen Formgesetzlichkeit' (Ph.d.G. S.536) (cf. Soz. S.210, 265-268, Die Religion S.41ff). Een voorbeeld bij uitstek van dit zoeken naar vormgelijkheid biedt Simmel in Philosophie des Geldes, waarin hij de eigenschap-

pen van geld en leven in analogieën tracht bloot te leggen. Op de levensfilosofische grondslag in Simmels werk kom ik in hoofdstuk 5 nog uitvoerig terug. Hier volsta ik met de constatering dat Simmel het vorm-inhoud niet steeds consequent in kantiaanse zin heeft gebruikt. Tussen de regels van de vormensociologie door wordt verwezen naar een vormenontologie. De geconstrueerde vormtypen blijken bij Simmel vaak te berusten op een metafysische levenssamenhang.

Zoals het vorm-inhoud onderscheid het gebruik van analogieën uitlokt, zo roept het principe van samenwerking het denken in tegenstellingen op. Trouw aan zijn uitspraak dat we met onze kennis nog het verst komen door voortdurend van tegengestelde principes uit te gaan en deze in een gedachten-experiment met elkaar te confronteren, bouwt Simmel zijn vormanalyses op met behulp van contrasterende begrippenparen: bijvoorbeeld kleine versus grote groepen, vormen van conflict en samenwerking, starre en flexibele instituties, relaties tussen gelijke en ongelijke personen, kortstondige en duurzame contacten, intieme en onpersoonlijke banden etc. Maar er is een belangrijker argument te noemen waarom Simmel een voorliefde heeft voor het denken in polariteiten. Gegeven het fundamenteel dualistische karakter van de levenservaring van individuen is het onvermijdelijk dat ook de sociale relaties de kenmerken daarvan dragen. De socioloog is echter niet in staat het dualisme van de levenservaring onmiddellijk in begrippen te vertalen en wordt dan ook gedwongen om in elementen uiteen te leggen wat in werkelijkheid als eenheid wordt ervaren. Door te denken in tegenstellingen wil Simmel recht doen aan het dualistisch karakter van de vormen van vermaatschappelijking, die tegelijkertijd de eigenschappen vertonen van gelijkheid én ongelijkheid (Soz.S. 126), afzondering én binding (Phil.Kult.S. 47), conflict én harmonie (Soz.S. 187), aantreking én afstoting (Soz.S. 191), weten én niet weten (Soz.S. 262), rust én beweging (Soz. S.246, 434), nabijheid én afstand (Soz.S. 48)²¹.

Het is verleidelijk om verder in te gaan op de verwantschap tussen stijl en thematiek van Simmels

essays. Zoveel is zeker, hier is sprake van een diepe overeenkomst tussen vorm en inhoud. Voor het dualistische karakter - 'die Grundform der Zweiheit'²² - van levenservaring en sociale relaties heeft Simmel een adekwate vorm gevonden door bij voorkeur uit te gaan van tegenstellingen, veelvuldig gebruik te maken van paradoxen en contradicties, door het fragmentarische en onsystematische te stellen boven het afgeronde geheel en door het spanningsvolle ja én nee, voor én tegen nimmer op te heffen, maar voort te laten duren in het onbesliste 'misschien'.²³ De tegenstelling die alle andere in zich verenigt en die in geen van de vormanalyses ontbreekt, is die welke opgesloten ligt in het begrippenpaar individu-maatschappij. Simmel gaat zelf zover te zeggen dat een samenleving zoals wij die kennen zonder de dualistische levenservaring niet mogelijk is. In het bewustzijn van individuen ligt de spanningsverhouding individu-maatschappij verankerd. Hier moeten volgens hem de a priori's van de maatschappij en daarmee ook van iedere sociale relatie afzonderlijk gezocht worden. De kenmerken van dit bewustzijn staan zó centraal in elk van de afzonderlijke vormanalyses als ook in Simmels historische cultuuranalyse van het moderniseringsproces, dat een aparte bespreking van deze sociologische a priori's hier niet mag ontbreken.

3.4. Sociale vormen en vormensociologisch bewustzijn.

3.4.1. Drie sociologische a priori's.

Naar goed kantiaans gebruik onderbouwt Simmel zijn onderzoek naar de wetenschap van de samenleving met een antwoord op de dieper gelegen vraag: hoe is een maatschappij mogelijk? De drie door hem genoemde voorwaarden of a priori's komen kort gezegd hier op neer: ten eerste, het is ons niet gegeven de ander volledig te kennen. Iedere relatie tussen mensen, of ze nu veel of weinig van elkaar weten of het nu vreemden of verwanten zijn, wordt gekenmerkt door dit onver-

mogen. Een belangrijke consequentie van dit gebrekkige kennen van de ander is, dat we hem op de eerste plaats zien als een bepaald type mens. Met behulp van de fragmentarische kennis uit alledaagse ervaringen construeren we typen, vormen we ons een beeld van de ander. In het dagelijkse onderlinge contact ontmoeten we de ander op de eerste plaats als behorend tot deze of gene groep, als drager van sociale rollen: gezinslid, collega, geloofsgenoot, inwoner van deze stad of dat land; we denken hem onder een algemene categorie.

'Wir sehen den andern in irgendeinem Masse verallgemeinert (...). Wir stellen jeden Menschen, mit besondrer Folge für unser praktisches Verhalten zu ihm, als den Typus Mensch vor, zu dem seine Individualität ihn gehören lasst, wir denken ihm, neben all seiner Singularität, unter einer allgemeinen Kategorie...' (Soz.S. 24).

Zonder deze typificaties kan er van zinvolle interactie geen sprake zijn. Maar niet alleen het beeld van de ander komt zo tot stand, ook het zelfbeeld berust op dergelijke typificaties. Een tweede a priori waarop de identiteit van zelf en ander berust en dat zo bepalend is voor het karakter van sociale relaties, is het besef tot een groep of samenleving te behoren maar daar niet volledig in op te gaan. We zijn tegelijkertijd én individu én sociaal wezen: als individu weten we onszelf door en door maatschappelijk bepaald en gevormd, maar als rollenspelers zijn we ons ook bewust van onze volstrekte individualiteit:

'dass jedes Element einer Gruppe nicht nur Gesellschaftsteil, sondern ausserdem noch etwas ist. (...) dass der Einzelne mit gewissen Seiten nicht Element der Gesellschaft ist, bildet die positive Bedingung dafür, dass er es mit andern Seiten seines Wesens ist: die Art seines Vergesellschaftet-Seins ist bestimmt oder mitbestimmt durch die Art seines Nicht-Vergesellschaftet-Seins'. (Soz.S.26)

Het dualistisch karakter gelegen in het gevoel gelijktijdig er 'binnen' en er 'buiten' te staan, kleurt alle relaties, van de meest persoonlijke tot de allerzakelijkste. Veel praktische problemen in de samenleving zijn volgens Simmel te herleiden tot dit tragisch dualisme dat individuen zichzelf willen zijn én deel van de maatschappij: eenheid op zich en deel van een eenheid, maar de tragiek is, dat men nu eenmaal 'kein Haus aus Häusern bauen' kan. (Grundfr. S.69). Het derde a priori dat een samenleving mogelijk maakt en dat Simmel aanduidt als 'de algemeenheidswaarde van de individualiteit' ligt opgesloten in de vooronderstelling van waaruit de enkeling leeft, namelijk dat voor hem persoonlijk en de hem toebehorende kwaliteiten ook een plaats en functie in de maatschappij beschikbaar is:

'Dass jedes Individuum durch seine Qualität von sich aus auf eine bestimmte Stelle innerhalb seines sozialen Milieus hingewiesen ist: dass diese ihm ideell zugehörige Stelle auch wirklich in dem sozialen Ganzen vorhanden ist- das ist die Voraussetzung, von der aus der Einzelne sein gesellschaftliches Leben lebt und die man als den Allgemeinheitstwert der Individualität bezeichnen kann'. (Soz. S.29).

In een alsof-redenering speelt Simmel hier met de gedachte van een 'prästabilierten Harmonie" tussen individu en maatschappij, tussen de persoonlijke kwaliteiten en vaardigheden van individuen en de objectieve eisen van de maatschappij ten aanzien van te vervullen functies; van een volmaakte maatschappij in logische zin zou dan sprake zijn wanneer elk individu zijn juiste plaats in de structuur van de samenleving heeft weten te vinden. Het werkelijke beeld van de maatschappij wordt bepaald door de mate waarin individuen dit a priori vanwaaruit zij hun leven leiden, verwezenlijken of verwezenlijkt vinden. In de begrippen 'beroep' en 'roeping' komt volgens Simmel dit derde a priori op treffende wijze

tot uitdrukking.

Het volgende moet naar aanleiding van de drie geformuleerde sociologische a priori's worden opgemerkt. Op de eerste plaats blijkt dat de door Simmel gestelde vraag naar de mogelijkheid van de samenleving weliswaar analoog is aan die van Kant naar de mogelijkheid van de natuur, maar uit het gegeven antwoord blijkt tevens dat met de vraagstelling de analogie ophoudt. De sociologische a priori's geven immers geen antwoord op de vraag hoe kennis van de maatschappij tot stand komt, maar bevatten uitspraken over eigenschappen die individuen moeten bezitten wil er van een samenleving sprake zijn. Genoemde voorwaarden leidt Simmel uit de ervaring af en hebben daardoor een kennis sociologische oorsprong, terwijl de kantiaanse a priori's een transcendentiaal karakter hebben:

'die Frage: wie ist Gesellschaft möglich? (hat) einen völlig andern methodischen Sinn als die: wie ist Natur möglich? Denn auf die letztere antworten die Erkenntnisformen, durch die das Subjekt die Synthese gegebener Elemente zur "Natur" vollzieht, auf die erstere aber die in den Elementen selbst a priori gelegenen Bedingungen, durch die sie sich real zu der Synthese "Gesellschaft" verbinden'. (Soz.S.23)²¹.

Verder blijkt dat Simmel in elk van de drie eigenschappen van het sociologisch bewustzijn de nadruk legt op de spanningsverhouding tussen individu en maatschappij; de geschiedenis van individuen, groepen en grotere samenlevingsverbanden beschouwt hij in deze context als een onophoudelijke reeks van telkens hernieuwde pogingen om de tegenstellingen tussen individu en maatschappij te overwinnen en met elkaar te verzoenen²². Conflict, misverstand, tragiek en ambivalentie, voortkomend uit het dualistische besef van mensen tot twee werelden te behoren, zijn thema's waar Simmel in bijna alle vormanalyses naar verwijst²³. Aan de bijzondere inhoud van elk der drie genoemde a priori's - waar overigens in het bewustzijn geen scheiding tussen bestaat - heeft Simmel een aan-

tal typische vormanalyses gewijd, zo bijvoorbeeld in het hoofdstuk over het geheim en geheime organisaties waarin vormen centraal staan die rechtstreeks verband houden met het a priori dat mensen niet volledig in sociale relaties opgaan²⁴. Tenslotte, wie de geschiedenis van de sociologie maar enigszins kent zal zeker opgemerkt hebben, dat datgene wat Simmel tot de voorwaarden van een samenleving rekent, reeds lang gemeengoed is geworden en tot de gevestigde inzichten van deze wetenschap behoort. In het eerste a priori over typenconstructies herkennen we gemakkelijk de verwantschap met begrippen en noties als G.H.Meads 'taking the role of the other', Durkheims 'représentations collectives', Schutz' 'typifications' en W.I.Thomas' 'definitions of the situation'. En in zijn toelichting op het tweede a priori van de dualistische ervaring tegelijkertijd individu en sociaal wezen - 'homo duplex' - te zijn, liggen reeds vele thema's opgesloten die later in de roltheorie en met name in Dahrendorfs Homo Sociologicus verder zijn uitgewerkt. Volgens H.Popitz heeft Simmel inderdaad als eerste aan het rolbegrip een sociologische betekenis gegeven²⁵. De formulering van het derde a priori tenslotte, over de harmonie tussen persoonlijke kwaliteiten en maatschappelijke eisen, doet sterk denken aan het allocatie-probleem, een basisbegrip uit de structureel-functionalistische theorie. Ook Parsons wijst in dit verband op het a priori karakter ervan als hij hierover opmerkt: 'Without a solution of this problem, there can be no social system'²⁶. Belangrijker hier dan te constateren welke ideeën van Simmel aan de wieg hebben gestaan van latere sociologische theorieën, is er aan te denken dat de sociologische a priori's op de eerste plaats door hem geformuleerd zijn om als grondslag te dienen voor de vormensociologie. Door de voorwaarden van vermaatschappelijking in het bewustzijn van individuen te situeren heeft Simmel er geen misverstand over laten bestaan dat hij individu en maatschappij als twee kanten van een en hetzelfde probleem beschouwt:

met andere woorden, uit individuen wil hij de sociale vormen kennen, en uit deze vormen het individu.

'Die uns unmittelbar nicht ergreifbare, nicht ausdrückbare Einheit des Individuums und der Gesellschaft offenbart sich darin, dass die Seele das Bild der Gesellschaft und die Gesellschaft das Bild der Seele ist'. (Soz.S.568).

Door zich zo op te stellen tracht Simmel de gevaren te vermijden verbonden aan de eenzijdigheid van sociologische of psychologische theorieën. Sociale vorm en bewustzijn beïnvloeden elkaar wederzijds en dat de vormensociologie methodisch de voorrang geeft aan het perspectief van de vormen is daar niet mee in strijd.

3.4.2. Vormgevoel en vormgedrag.

Mensen zijn weliswaar de ontwerpers van hun sociale wereld maar tegelijkertijd zijn ze daar ook aan onderworpen. Hoe individuen vormgeven aan hun sociale relaties en hoe deze vormen inwerken op het bewustzijn en gedrag van individuen, daarvan geeft Simmel in zijn Soziologie een overvloed aan voorbeelden. Het lijkt erop alsof hij met dit omvangrijke werk maar één ding duidelijk heeft willen maken, namelijk dat de sleutel tot het verstaan van de sociale werkelijkheid gezocht moet worden in de diepe verwantschap tussen bewustzijnskenmerken van het individu en vormeigenschappen van sociale relaties.

Zo stelt hij bijvoorbeeld dat het niet de inhoud is die een relatie het karakter van intimiteit verleent, maar de vorm: intimiteit is een belevingsmoment, behorend tot de vormeigenschap van sociale relaties; in sterk geïndividualiseerde culturen als de moderne westerse samenleving betekent dit dat nog slechts de twee-relatie de typische vorm vertegenwoordigt waarin gevoelens van intimiteit kunnen ontstaan. (cf. Soz.S.61f).

Een ander voorbeeld heeft betrekking op de

ruimtelijke afstand tussen mensen als sociale vorm en de daarbij behorende gevoelens. Het is een bekend ervaringsfeit, aldus Simmel, dat bewoners in eenzelfde huis alleen maar op vriendelijke of vijandige voet met elkaar kunnen staan. Mensen die duurzaam in elkaars onmiddellijke nabijheid verkeren kennen slechts uitgesproken gevoelens ten opzichte van elkaar. Voorzover dit samenleven een min of meer gedwongen karakter heeft, hebben individuen altijd nog de mogelijkheid om op deze uiterlijke nabijheid met innerlijke distantie te reageren (het omgekeerde geldt ook: uiterlijke afstand vergroot de innerlijke nabijheid!). Het moderne stadsverkeer laat volgens Simmel dit verband goed zien. Mensen leven hier dicht bij elkaar zonder steeds maar weer hun gevoelens uit te hoeven wisselen. Deze onverschilligheid jegens elkaar, tot lichte vorm van antipathie, is een adequate *modus vivendi*, een vorm van zelfbescherming om zich in het stadsleven psychisch op de been te houden. (cf. *Soz. S.190f, 483f, Br.u.Tür, S.234*).

Trouw en dankbaarheid rekent Simmel eveneens tot de gevoelens die niet zozeer door de inhoud van sociale relaties maar meer door hun vorm bepaald worden. Het gaat hier om sociologische gevoelens die verband houden met de continuïteit van sociale vormen. Trouw vindt zijn oorsprong in de herhaling van relaties en draagt zelf ook weer bij aan het voortbestaan ervan; Simmel noemt trouw 'eine soziologische Form zweiter Ordnung, der Träger der bestehenden und sich konservierenden Beziehungsarten zwischen Elementen'. (*Soz.S.439*). Eenzelfde betekenis schrijft hij toe aan dankbaarheid als sociologisch gevoel; ook hier is sprake van een voortduren van een relatie, waarvan het moment zelf, de feitelijke vorm van wisselwerking van geven en ontvangen, al lang verstreken kan zijn, maar in het gevoel van dankbaarheid nog voortleeft. (cf. *Soz. S.438-447*).

Het zou niet moeilijk zijn deze reeks van voorbeelden nog aanzienlijk uit te breiden. Wat al deze vormsociologische constateringën gemeen hebben, is dat daarin verband wordt gelegd tussen gevoel, bewustzijn en vorm, onafhankelijk van de inhoud van sociale relaties. Op die inhoud komt het in de sociale werkelijkheid natuurlijk wel aan, ook al zet de vormensociologie deze vanwege haar bijzondere kennisdoel tussen haakjes. Mensen knopen niet zomaar intieme relaties aan, houden zich voor het merendeel niet doelloos op in de drukte van de stad en hebben meestal ook wel een goede reden om jegens anderen trouw te zijn of dankbaarheid te tonen of juist het tegendeel. Het is mensen altijd wel ergens om te doen als zij met elkaar relaties aangaan of bepaalde vormen van contact willen vermijden. Simmel wil juist los van die telkens wisselende en vaak toevallige inhoud van sociale relaties naar zuiver aan de vorm zelf toe te schrijven eigenschappen zoeken. Toch kent de samenleving ook vormen van vermaatschappelijking waarin de inhoud geen rol speelt of liever gezegd, geen rol behoort te spelen, omdat de vorm zelf tot inhoud en inzet van relaties is geworden; het 'gezelschap' is hier volgens Simmel het mooiste voorbeeld van. Waar de inhoud van sociale relaties niet meer voorop staat, maar de vorm ervan zich tot een eigen waarde verzelfstandigd heeft, appelleert de vorm rechtstreeks aan het bewustzijn van de betrokkenen. Wat dan belangrijk wordt, heeft Simmel in zijn analyse van dit soort relaties haarfijn beschreven, namelijk gevoel voor vorm.

In het gezelschap - een party of zo maar gezellige bijeenkomst - komt het erop aan de vorm zoveel mogelijk vorm te laten zijn en geen doel of resultaat van enig andere inhoud na te streven. Niet voor niets nam Simmel in zijn Grundfragender Soziologie (1917) een apart hoofdstuk op over 'die Geselligkeit' om daarmee te demonstrenen wat hij nu precies bedoelde met de wetenschap van de zuivere vormen van vermaatschappelijking²⁷. De over-

eenkomst (daarin ligt trouwens óók het verschil) is duidelijk: van het kunstmatige, analytische onderscheid dat de vormensociologie tussen vorm en inhoud maakt, biedt de sociale werkelijkheid zelf een sprekend en levend voorbeeld in het gezelschap.

Omdat in het gezelschap en duidelijker nog in het gezelschapsspel geen inhoud de boventoon voert, missen deze vormen van wisselwerking de ernst die ze doorgaans hebben in het maatschappelijke verkeer waar het juist wel op de inhoud ervan aankomt. Hier worden zoals Simmel uitdrukt, de vormen van vermaatschappelijking gespeeld: het gezelschap is 'die Spielform der Vergesellschaftung'. 'Die ganzen Wechselwirkungs- oder Vergesellschaftungsformen zwischen den Menschen: das Übertreffenwollen und der Tausch, die Parteibildung und das Abgewinnenwollen, die Chancen der zufälligen Begegnung und Trennung, der Wechsel zwischen Gegnerschaft und Kooperation, das Überlisten und die Revanche - alles dieses, im Ernste der Wirklichkeit von Zweckinhalten erfüllt, führt im Spiel ein vom Reize dieser Funktionen selbst und allein getragenes Leben' (Grundfr. S.59). Wordt het ernst of ontbreekt het bij personen aan gevoel voor vorm dan verliest het gezelschap zijn eigenlijke sociologische karakter, anders gezegd, door de vorm zelf worden eisen gesteld aan houding en gedrag van betrokken personen. Zo dient men, om één voorbeeld te noemen, in gezelschap bij elkaar, in gesprekken al te persoonlijke of zakelijke onderwerpen achterwege te laten en regelmatig van stof en gesprekspartner te wisselen. Simmel geeft een uitvoerige opsomming van dergelijke vormtechnieken, natuurlijk niet om van de vormensociologie op die manier een etikettenleer te maken, maar om duidelijk het verband te laten zien tussen de vorm en vormeigenschappen van sociale relaties enerzijds en vormgevoel en vormbewustzijn anderzijds.

Het vermogen om met vormen te spelen leidt Simmel af uit de nauwe verwantschap tussen sociale

relaties en bewustzijn: vormbesef en vormgevoel zijn daarvan het bewijs. Maar vormbesef houdt niet alleen het vermogen in om met vormen te spelen maar ook vormen te bespelen of uit te buiten. Opvallend vaak gebruikt Simmel termen als techniek en vormtechniek om het gedrag van mensen in sociale relaties te beschrijven. Sociologisch inzicht is niet slechts aan de vormen-socioloog voorbehouden. Oppervlakkige waarneming leert dat het maatschappelijke verkeer voor verreweg het grootste deel berust op het feit dat individuen weet hebben van de mogelijkheden die in de diverse vormen van wisselwerking liggen opgesloten en welke eisen en beperkingen eraan verbonden zijn. Dit besef kan variëren van een nog louter instinctief aanvoelen tot een gedetailleerde kennis van zaken. Inzicht in de structuur en functies van vormen en vormeigenschappen biedt mogelijkheden om sociale relaties naar zijn hand te zetten en uit te buiten. Simmel komt in tal van voorbeelden voortdurend terug op deze vormtechnieken. Uit de wijze waarop sommigen een massa weten te bespelen, compromissen weten te sluiten, conflicten weten uit te lokken, te vermijden of op te lossen, uit de wijze waarop anderen hun rol van vreemdeling, bovengeslikte, overloper, priester, scheidsrechter of tertius gaudens weten te spelen of uit te buiten, uit het feit dat sommige groepen een minimum, andere een maximum aantal leden voorschrijven, de ene groep een kroon of vaandel, de ander een beeltenis of tempel tot symbool verheft, - uit al deze voorbeelden blijkt bij nadere analyse dat gewoontes en gebruiken, regels, wetten, normen en gedragscodes met behulp waarvan mensen elkaars gedrag proberen te beïnvloeden, op een of andere wijze steunen op het vormensociologisch inzicht onder de deelnemers aan het maatschappelijk verkeer zelf. Simmels vormenanalyses maken duidelijk dat in sociale relaties naast mensenkennis vooral ook vormenkennis een rol van betekenis speelt. Uit het feit dat mensen niet onbeperkt vrij zijn om naar believen sociale vormen in te kleden, uit te buiten of in een gewenste richting te sturen, mag worden afgeleid dat deze vormen van vermaat-

schappelijking ook hun eigen wetten stellen. Zo kan volgens Simmel het socialistische ideaal maar moeilijk verwezenlijkt worden in grote groepen, wel binnen kleine gemeenschappen. Zo kan een verboden organisatie, wil zij blijven voortbestaan, nog maar het beste onderduiken en in het geheim gaan opereren. Zo dienen man en vrouw zich aan bepaalde spelregels te houden willen zij beiden het spel van de koketterie niet in ernst laten eindigen. En zo getuigt het volgens Simmel maar van weinig sociologisch inzicht als men zich erg opwindt over het nivellerende gedrag van een mensenmassa, verzameld in een stadion.

Het lijkt erop alsof Simmel door vorm en bewustzijn, individu en maatschappij, zó dicht op elkaar te betrekken, vooral heeft willen aantonen, dat bij iedere sociale vorm een sociologisch ideale houding of gedrag van rollenspelers past. Op zoek naar de eigenschappen van deze vormen van vermaatschappelijking construeert Simmel zo een in sociologisch opzicht ideale vormenwereld die zijn oorsprong en spiegelbeeld heeft in het sociologisch bewustzijn en gedrag van individuen. Ik heb in dit hoofdstuk de nadruk gelegd op de a-historische methode volgens welke Simmel te werk gaat: de vormensociologie gaat dwars door de inhoud en de geschiedenis van sociale relaties. Daarmee wijkt het hier gepresenteerde niet ver af van het bestaande beeld dat de sociologische traditie van Simmel heeft overgeleverd, dat van de grondlegger van de a-historische, formele sociologie. Toch meen ik ook dit beeld op sommige punten te hebben verscherpt en gecorrigeerd door een andere belichting toe te passen en vanuit een ander perspectief naar de vormensociologie te kijken. Desondanks blijft dit beeld eenzijdig, als geen aandacht wordt geschonken aan Simmels historisch-sociologische analyse van de moderne samenleving. Kenmerkend voor zijn werk is immers de combinatie van a-historische vormanalyse en historische cultuuranalyse. In het volgende hoofdstuk ga ik daarom uitvoerig in op deze cultuurhistorische dimensie van de vormensociologie.

Hoofdstuk 4. Historische cultuuranalyse.

Inleiding.

De a-historische vormensociologie zoekt, zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien, naar eigenschappen van sociale relaties die los van inhoud, tijd en plaats een zekere mate van algemene geldigheid bezitten. Historische en actuele vormen van vermaatschappelijking doen daarbij dienst als voorbeelden waaruit langs inductieve weg regelmatigheden worden opgespoord. Met Rickert kunnen we de vormensociologie die zo te werk gaat, een generaliserende wetenschap noemen. Maar met Rickert is Simmel tevens van oordeel dat de vormen van vermaatschappelijking ook in hun historische context en ontwikkeling bestudeerd kunnen worden. De vormensociologie staat dan ook niet voor een dwingende keuze generaliserende of individualiserende wetenschap te zijn; beide benaderingswijzen zijn mogelijk¹.

Nu heeft Simmel zelf weinig of geen onderzoek verricht naar de geschiedenis van afzonderlijke sociale vormen, maar hij heeft zijn kennis van de historische feiten wél gebruikt om de vormen van vermaatschappelijking in een breed historisch perspectief te plaatsen; de geschiedenis van de samenleving als geheel en van sociale vormen in het bijzonder geeft volgens hem het beeld van deze ontwikkeling te zien: enerzijds een toenemende vermaatschappelijking, anderszijds een toenemende individualisering. Op deze wijze krijgt de statische tegenstelling individuaatschappij van de a-historische vormanalyses een dynamisch karakter in Simmels historische cultuuranalyse. In de cultuur van zijn tijd, waarin (natuur)wetenschap, techniek en industrie de boventoon voerden, kwamen volgens Simmel de maatschappelijke ontwikkelingen in een stroomversnelling terecht, waardoor de tegenstellingen

zich des te scherper begonnen af te tekenen. Ik zal in dit hoofdstuk eerst nader ingaan op hetgeen Simmel verstaat onder het proces van individualisering en vermaatschappelijking. Vervolgens wil ik laten zien welke typische kenmerken van de moderne samenleving Simmel met dit proces in verband brengt. Tenslotte besteed ik aandacht aan zijn cultuurkritische beschouwingen over de toegenomen discrepanties tussen de ontwikkeling van het individu enerzijds en de processen van vermaatschappelijking anderzijds. De twee hoofdthema's uit Simmels werk, tevens leidraad van deze studie, - het vorm-inhoud onderscheid en het principe van wisselwerking - spelen ook in de historische cultuursociologie een rol van betekenis. Zo constateert Simmel dat de vormen van vermaatschappelijking rationeler en abstracter zijn geworden, dat de vormen of functies van het maatschappelijk leven een overwicht hebben gekregen over de inhoud of kwaliteit ervan. Daarmee samenhangend oordeelt hij dat de eenheid van cultuur in de moderne samenleving verloren is gegaan waardoor een vruchtbare wisselwerking tussen subjectieve en objectieve cultuur nog maar moeilijk tot stand komt. Op dit laatste probleem kom ik in hoofdstuk 6 nog uitvoerig terug, wanneer ik Simmels cultuuranalyse in verband breng met zijn levensfilosofie.

4.1. De sociologische 'wet' van toenemende individualisering en vermaatschappelijking.

In de vormenstudies van Simmel treffen we brokstukken geschiedenis aan over ondermeer de opkomst en het verval van het gildewezen, de oorsprong en ontwikkeling van het geld, de ondergang van de adel, over veranderingen in familie- en verwantschapsrelaties en over de groei van het aantal organisaties op sociaal, politiek en economisch terrein. Uitspraken over de ontwikkeling van deze en andere vormen van vermaatschappelijking concentreren zich hoofdzakelijk rond dit kernthema: de geschiedenis van de samenleving geeft het beeld te zien van een steeds verdergaande differentiatie in het onderlinge maatschappelijke verkeer met als gevolg dat het aantal en de complexiteit van interactievormen en -processen toenemen. Parallel aan deze ontwikkeling treden er fundamentele veranderingen op in de persoonlijkheidssfeer, en wel in de richting van een toenemende individualisering². Dit verband dringt zich volgens Simmel zo sterk aan ons op, dat, zo er al sprake kan zijn van sociologische wetten, de hier geformuleerde samenhang tussen maatschappelijke en persoonlijke ontwikkeling zeker dat stempel verdient. Evenals Durkheim in zijn studie over de arbeidsverdeling, vertrekt Simmel vanuit de stelling dat de sociale differentiatie ofwel arbeidsverdeling zijn oorsprong vindt in de toename van de bevolkingsdichtheid³. De groei van de bevolking maakt de strijd om het bestaan heviger, waardoor een samenleving gedwongen wordt aan haar leden bijzondere eisen te stellen. Dit heeft tot gevolg dat er nieuwe functies en relaties ontstaan: mensen gaan zich specialiseren en de onderlinge verschillen worden groter. Een eerste stap naar meer individualisering wordt zo veroorzaakt door de factoren bevolkingsgroei en toenemende arbeidsverdeling. Uit de verschillen tussen mensen ontstaan weer nieuwe relaties, maar wat hier sociologisch uitermate belangrijk is, is het feit dat deze relaties niet tot de eigen groep beperkt blij-

ven, maar tot ver daaroverheen reiken. Dit betekent een radicale verandering in het proces van vermaatschappelijking waardoor de verdere ontplooiingskansen voor het individu aanzienlijk toenemen. We moeten ons deze ontwikkeling sterk vereenvoudigd, aldus Simmel, als volgt voorstellen: stel, er zijn twee groepen. De noodzaak van taakverdeling en specialisatie vanwege de groei van het aantal leden heeft tot gevolg dat binnen elk van beide groepen de leden steeds meer van elkaar gaan verschillen. Tegelijkertijd kunnen we echter constateren dat tussen de leden van de twee groepen de verschillen juist afnemen, omdat het in beide groepen uiteindelijk om dezelfde functies gaat die vervuld moeten worden en om dezelfde vormensociologische processen die daarbij optreden zoals b.v. arbeidsverdeling, partijvorming, samenwerking, concurrentie etc. Wanneer nu tegenstellingen binnen groepen toenemen, maar tussen groepen afnemen, vervagen de grenzen van de eigen groep of vallen zelfs weg en komen er nieuwe groepsvormen tot stand over de oorspronkelijke groeps grenzen heen: 'die Differenzierung und Individualisierung lockert das Band mit den Nächsten, um dafür ein neues - reales und ideales - zu den Entfernteren zu spinnen'. (Soz. S.530). Waar Simmel hier op doelt is, dat in een sterk gedifferentieerde samenleving iemand zich meer verwant en verbonden kan voelen met een verre collega dan met een naaste buur. Eigentijdse voorbeelden van deze nieuwe vormen van vermaatschappelijking - het proces zelf begon al tegen het einde van de Middeleeuwen - zag Simmel in de opkomst van de internationale arbeidersbeweging, de sociaal-democratische partijen en de vrouwenbeweging. Deze nieuwe vormen van solidariteit berusten op een totaal ander principe dan de oorspronkelijke banden tussen mensen⁴. Uit dit sociologisch feit van de eerste orde moet volgens Simmel de structuur en het karakter van de moderne samenleving begrepen worden. Het maakt immers een groot verschil of de groepen waartoe een individu behoort als het ware alleen maar in concentrische cirkels om hem heen liggen, daarmee zijn totale persoon omvatten en het ene

lidmaatschap automatisch alle andere insluit zoals in Middeleeuwse samenlevingsverbanden het geval was, of dat het individu bij wijze van spreken het snijpunt is van elkaar doorkruisende cirkels waarbij de ene rol niet zondermeer naar andere verwijst en het individu ook niet volledig opgaat in de groepen waar hij deel van uitmaakt⁵. In het eerste geval is er sprake van groepsvorming op basis van een uiterlijk, concreet principe, bijvoorbeeld de lokale, natuurlijke eenheid; het lidmaatschap is volledig en berust niet op vrije keuze. In het laatste geval komt groepsvorming tot stand doordat individuen zich op basis van een zakelijk, inhoudelijk principe aaneensluiten. Die keuze wordt bepaald door hun persoonlijke interesse, kwaliteiten of functies.

Toenemende vermaatschappelijking betekent een overwicht van het abstract-rationele principe van groepsvorming boven het uiterlijk-concrete⁶. Dat Simmel individualisering en vermaatschappelijking als twee kanten van eenzelfde ontwikkeling beschouwt, komt vooral duidelijk naar voren in zijn sociologische definitie van het begrip individualiteit: de mate van individualiteit, aldus Simmel, wordt bepaald door het aantal rollen dat in één persoon samenkomt als het kruispunt van verschillende in principe elkaar niet overlappende groepen. Waar meerdere rollen of functies elkaar in één individu treffen moet dit wel tot een sterker zelfbewustzijn leiden, al was het alleen maar vanwege het feit dat die rollen niet altijd met elkaar harmoniëren en het bovendien vaak zo zal zijn dat niet iedere rol eenzelfde positie inhoudt. Gelijktijdigheid, afwisseling en ongelijkheid van rollen versterken het bewustwordingsproces en bevorderen daardoor de individualisering. De mogelijkheden die het individu heeft om van verschillende groepen lid te zijn beschouwt Simmel dan ook als een graadmeter van de cultuur⁷. Toenemende vermaatschappelijking heeft tot gevolg dat de oorspronkelijke relatief kleine en gesloten gemeenschap haar greep op het individu gaat verliezen, maar dit betekent niet dat

de op rationele basis gevormde groepen deze rol overnemen; immers alleen voorzover het individu deel uitmaakt van een groep wordt het geacht zich volgens die specifieke groepsnormen te gedragen⁸. Simmel legt alle nadruk op dit verband tussen sociaal-structurele veranderingen en het normeringsgehalte van de daarbij behorende vormen van de moraal.

Privégeweten, groepsmoraal en recht zijn de drie normerende instanties die respectievelijk behoren bij het individu, de groep en de samenleving in wijder verband. Processen van vermaatschappelijking en individualisering vinden hun oorsprong in samenlevingsverbanden van relatief kleine omvang. Deze groepen, door Simmel 'Zwischengebilde' genoemd, staan met hun typische groepsmoraal tussen het individu en de maatschappij als geheel⁹. Voorbeelden van deze intermediaire structuren, eens van groot historisch gewicht, zijn o.a. de adel, de gilden, de sekten, het familieverband. In de loop van de geschiedenis hebben deze groepsvormen hun regulerende en integrerende functie voor het individu verloren: de invloed van de groepsmoraal nam af, recht en privégeweten namen daarentegen in betekenis toe, kwamen daar zelfs uit voort. Alle moraal, aldus Simmel, is van oorsprong groepsmoraal. Verzwakking van de intermediaire structuren betekent enerzijds versterking van de individualiteit, anderzijds een toename van de objectiviteit. Zo worden individu en maatschappij de belangrijkste normerende instanties. Subjectiverings- en objectiveringsprocessen zijn het logische gevolg van het wegvallen van de grenzen van kleinere samenlevingsverbanden: 'die Sprengung der engeren sozialen Bande (...) schob den Schwerpunkt des ethischen Interesses einerseits nach dem Individuum hin, andererseits nach jenem weitesten Kreise. Die historische Wirklichkeit ist diesem Schema in unzähligen Abwandlungen gefolgt'. (Soz. S.544). Twee uitersten, subjectivisme en abstracte samenleving, hebben een gemeenschappelijke oorzaak en zijn daarom fundamenteel

aan elkaar verwant, wat volgens Simmel tot uitdrukking komt in het samengaan van individualisme en kosmopolitisme, opkomen voor zichzelf en de mensheid ofwel de mensenrechten¹⁰.

Als normerende instantie hebben intermediaire groepsverbanden tijdens het proces van voortgaande vermaatschappelijking veel terrein verloren; groepsvorming op basis van rationele principes heeft in de moderne samenleving weliswaar het aantal groepen sterk doen stijgen, maar de invloed van elk van deze groepen op het gedrag van individuen reikt veel minder ver, raakt alleen die kanten van de persoonlijkheid die hun lidmaatschap bepalen¹¹.

In de complexe groepenstructuren en het sterk ontwikkeld maatschappelijk bestel van de moderne samenleving ziet Simmel een soort compensatie voor de verloren gegane solidariteit die in kleiner groepsverband heerste:

'Wenn die vorgeschrittene Kultur den sozialen Kreis, (...) mehr und mehr erweitert, dafür aber das Individuum in höherem Masse auf sich selbst stellt und es mancher Stützen und Vorteile der enggeschlossenen Gruppe beraubt; so liegt nun in jener Herstellung von Kreisen (...), in denen sich beliebig viele, für den gleichen Zweck interessierte Menschen zusammenfinden können, ein Ausgleich jener Vereinsamung der Persönlichkeit, die aus dem Bruch mit der engen Umschränktheit früherer Zustände hervorgeht'. (Soz. S.326).

Groot verschil daarbij is echter, dat de solidariteit van vóórmoderne samenlevingsverbanden individuen weinig of geen vrijheid bood, terwijl de talrijke groepsvormen zo kenmerkend voor de moderne samenleving, hun leden ook wel binden, maar tegelijkertijd toch ook een grote mate van vrijheid garanderen. De sociale structuur van de moderne maatschappij, waarin individuen voortdurend van rol moeten wisselen wat hen het typische

gevoel geeft er 'binnen' en er 'buiten' te staan, komt daarmee volgens Simmel nog het beste tegemoet aan het fundamentele verlangen van ieder mens naar vrijheid én gebondenheid. Wat in cultuursociologisch perspectief onder vrijheid verstaan moet worden is niet los te zien van het proces van toenemende individualisering en vermaatschappelijking. Over vrijheid heeft Simmel op meerdere plaatsen uitvoerig geschreven¹². Hier is vooral het volgende door hem gemaakte onderscheid van belang: vrijheid betekent in sociologisch opzicht allereerst niet-gebonden zijn, zich bevrijden van of vrij-zijn-van. Naast dit negatief geformuleerde vrijheidsbegrip staat het positieve, dat degene die vrij is met zijn vrijheid ook iets wil doen. Vrijheid betekent dan vrij-zijn-tot¹³. Deze twee sociologische aspecten van de vrijheid liggen volgens Simmel cultuurhistorisch verankerd in het individualisme van de 18^e en dat van de 19^e eeuw¹⁴.

Het individualisme van de 18^e eeuw propageerde de vrijheid in de zin van zich bevrijden uit de macht van heersende instituties als kerk, staat en economisch bestel: 'Aufhebung jener "mittleren" Kreise und Zwischeninstanzen, die den Menschen von der Menschheit trennten'. Dit vrijheidsstreven berustte in laatste instantie op de overtuiging dat alle mensen in principe gelijk zijn, maar dat de maatschappelijke banden ongelijkheid veroorzaken. Het individualisme van de 19^e eeuw stond eveneens in het teken van het vrijheidsideaal, maar nu lag veel meer de nadruk op het vrij-zijn-tot, op de eis aan ieder individu om zijn persoonlijke kwaliteiten zoveel mogelijk te ontplooiën. In de Romantiek en met name bij Schleiermacher wees vrijheid niet in de richting van een principiële gelijkheid onder mensen, maar steunde dit begrip volledig op de veronderstelde fundamentele ongelijkheid en het anders-zijn van individuen¹⁵. Het individualisme van de gelijkheid (kwantitatief vrijheidsbegrip) en het individualisme van de ongelijkheid

(kwalitatief vrijheidsbegrip) benadrukken zo elk één kant van de vrijheid, die zijn oorsprong vindt in het cultuurhistorische proces van toenemende vermaatschappelijking¹⁶.

Toenemende arbeidsverdeling op basis van een rationeel organisatieprincipe heeft van individuen rollenspelers gemaakt, maar daarmee tevens hun individualiteit en persoonlijke vrijheid in kwantitatief opzicht vergroot. De onderlinge afhankelijkheid is in de moderne samenleving sterk toegenomen, maar naarmate we meer van anderen afhankelijk zijn, zijn we minder afhankelijk van de persoon van de ander, neemt de vrijheid toe: 'Nicht der Bindung überhaupt, sondern die an einen individuell bestimmten Herrn, ist der eigentlichen Gegenpol der Freiheit'.(Ph.d.G. S.316). In het maatschappelijke verkeer zijn veel relaties inwisselbaar geworden, niet meer aan de persoonlijkheid van individuen gebonden. Welke negatieve kanten hier ook aan verbonden zijn, Simmel beschouwt een dergelijke objectivering van relaties als een eerste voorwaarde en stap in de richting van meer persoonlijke vrijheid.

Niet alleen in kwantitatieve maar ook in kwalitatieve zin heeft het proces van vermaatschappelijking de ontwikkeling van de individualiteit bevorderd en de handelingsvrijheid van individuen verruimd. Sociale differentiatie leidt immers ook tot persoonlijke differentiatie. En deze kwalitatieve verschillen tussen personen evenals trouwens de verschillende kwaliteiten binnen één persoon, krijgen meer kans tot ontplooiing te komen naarmate de binding aan groepen minder omvattend en meer ook een kwestie van vrije keus wordt.

Bij alle uitspraken die Simmel over de sociale werkelijkheid doet, zegt hij ook iets over het individu. De vraag naar de verhouding individumaatschappij brengt hij allereerst ter sprake in zijn wijsgerig-sociologisch onderzoek naar de a priori's van de samenleving. Vervolgens neemt hij deze vraag tot richtsnoer voor de a-historische vormensociologie: iedere vormenanalyse van sociale relaties werpt licht op

individuele en sociale componenten in hun vaak moeilijk te onderscheiden onderlinge verband. En tenslotte keert, zoals we in deze paragraaf hebben gezien, dezelfde vraag nogmaals terug in Simmels historische cultuuranalyse, waarin de sociologische 'wet' vantoenemende individualisering en vermaatschappelijking centraal staat. Binnen dit kader heeft Simmel naar typische eigenschappen van de moderne samenleving gezocht, waarvan ik in de volgende paragraaf enkele voorbeelden zal uitwerken.

4.2. Individualisering en vermaatschappelijking in de moderne samenleving.

4.2.1. Objectivering van sociale relaties: scheiding tussen persoonlijke en zakelijke sfeer.

Tot een van de meest opvallende kenmerken van het proces van vermaatschappelijking rekent Simmel het uit elkaar gaan van persoonlijke en zakelijke kanten in sociale relaties. Terwijl de onderlinge afhankelijkheid sterk is toegenomen, is het aandeel van de persoon in het maatschappelijke verkeer fors gedaald. Niet alleen voor sociale relaties, maar ook voor de verhouding tot de dingen, de natuur- en cultuurobjecten, geldt dat de afstand tussen individu en de hem omringende wereld groter is geworden, en dit terwijl de wetenschap de natuur in zekere zin toch dichterbij gebracht heeft en het bezit van allerlei goederen en producten door de vooruitgang in productietechniek en gestegen welvaart groter is dan ooit tevoren¹⁷.

Tot de typische vormen van sociale relaties waarin individuen scherp onderscheid maken tussen subjectieve en objectieve momenten van handelen rekent Simmel de concurrentie¹⁸. Hoe meer individuen hun persoonlijkheid achter de objectiviteit weten terug te trekken, des te harder zal de onderlinge strijd zijn, terwijl een persoonlijke controversie wordt vermeden. Wie eenmaal zijn tegenstander binnen de spel-

regels van eerlijke concurrentie heeft uitgeschakeld, voelt zich dan ook geen moment schuldig voor het eventuele leed dat hij de ander daarmee persoonlijk aandoet. Een dergelijke reductie van het conflict tot louter zakelijke kanten is kenmerkend voor een sterk gedifferentieerde maatschappij als de moderne samenleving, of zoals Simmel het zegt: 'Dies scharf differenzierte Sach- und Selbstbewusstsein des modernen Menschen lässt die Kampfform der Konkurrenz wie für ihn geschaffen erscheinen'. (Soz. S.232)¹⁹. Dit objectiveringsproces tekent zich nog scherper af in de geschiedenis van de ruilrelatie. In voormoderne samenlevingsverbanden had de ruil een veel directer en persoonlijker karakter; er bestond nauwelijks afstand tussen bezitter en bezit en er werd geruild in natura. Persoon en object zijn door toenemende vermaatschappelijking steeds verder uit elkaar gedreven en hebben zich in het ruilverkeer van de moderne samenleving verzelfstandigd tot twee onafhankelijke sferen. Niet het individu bepaalt meer de waarde van de producten, maar de producten onderling maken uit welke waarde zij vertegenwoordigen, daarbij geholpen door het geld, symbool bij uitstek van het objectiveringsproces.

Veel aandacht schenkt Simmel aan de vermaatschappelijking van de arbeidsverhoudingen. De scheiding tussen persoonlijke en zakelijke kanten in de relatie werkgever-werknemer betekent naar het oordeel van Simmel een eerste stap naar meer vrijheid voor de werknemers. Hoewel hij het in grote lijnen eens was met Marx' analyse van het sociaal-economisch bestel en diens stelling dat objectivering van het productieproces tot vervreemding leidt, legt Simmel er vooral de nadruk op dat dit lossen worden van de oorspronkelijk nauwe banden tussen persoon en prestatie ook bevrijdend kan werken. Hiërarchische verhoudingen krijgen daarvoor immers het karakter van technische noodzaak, zodat aan een ondergeschikte positie niet automatisch meer het gevoel van persoonlijke onderdrukking hoeft vast te zitten:

'Es kommt darauf an, die Sache und die Person so zu scheiden, dass die Erfordernisse der ersteren, welche Stelle im gesellschaftlichen Produktions-oder Zirkulationsprozesse sie auch der letzteren anweisen, die Individualität, die Freiheit, das innerste Lebensgefühl derselben ganz unberührt lassen'. (Ph.d.G. S.364)²⁰.

In deze richting ontwikkelt zich volgens Simmel de cultuur. In de contractvorm, waaraan beide partijen zich onderwerpen, weerspiegelt zich nog het duidelijkst dit objectieve, onpersoonlijke karakter van de verhouding tussen werkgevers en werknemers, vooral wanneer het daarbij niet om individuele maar om collectief gemaakte afspraken gaat²¹.

Als laatste voorbeeld van de veranderingen in het karakter van sociale relaties tengevolge van toenemende vermaatschappelijking vermeld ik hier Simmels opmerkingen over de rol van onwetendheid in het maatschappelijk verkeer. De verhouding tussen wat mensen van elkaar weten en niet weten heeft zich, aldus Simmel, in de loop van het cultuurproces sterk gewijzigd door de toenemende differentiatie en afzondering van persoonlijke en zakelijke levensmomenten. Door tradities, instituties, media en publieke opinie is de kennis omtrent de ander in zijn maatschappelijke rol of functie sterk toegenomen; we weten wat we van zakenlieden, wetenschappers, politici kunnen verwachten. Hun gedrag wordt meer door objectieve, zakelijke en voor iedereen bekende normen dan door persoonlijke motieven bepaald. Als rollenspelers kennen mensen elkaar daarom steeds beter, maar van de ander als persoon weten we in toenemende mate veel minder: 'Es scheint, als ob mit wachsender kultureller Zweckmässigkeit die Angelegenheiten der Allgemeinheit immer öffentlicher, die der Individuen immer sekreter würden'. (Soz. S.276). Zoals Simmel met voorbeelden duidelijk maakt hebben vormen van discretie, geheimhouding, gereserveerdheid en intimiteit in de moderne

samenleving een andere inhoud en betekenis dan in traditionele culturen²². Over de rol van de leugen - een van de vormen van kennis-manipulatie - merkt Simmel op, dat in primitieve culturen de leugen niet zoveel kwaad aanricht, omdat de primitieve mens zijn wereld kan overzien en controleren; in een complexe, hoogontwikkelde samenleving daarentegen zijn individuen veel afhankelijker van elkaar, is de informatie grotendeels 'uit de tweede hand' en is het kunnen vertrouwen op de eerlijkheid van de ander een basisvereiste. In de moderne samenleving is het leven niet alleen in economisch opzicht 'Kreditwirtschaft' geworden²³. In dit verband wijst Simmel nog op een ander verschil. Waar onwetendheid heerst, krijgt het vertrouwen als sociologische categorie een belangrijke rol te vervullen²⁴. Zo wisten de leden van weinig gedifferentieerde en kleinere samenlevingsvormen meer van de persoon van de ander en hierop stelden zij ook hun vertrouwen, omdat zakelijke kennis in veel gevallen ontbrak of nog zeer gebrekkig was. In de moderne maatschappij berust het onderlinge verkeer tussen mensen steeds meer op kennis van zaken en steeds minder op kennis van personen. Vertrouwen in de ander ligt hier niet zozeer meer in het persoonlijke vlak, maar heeft veel meer betrekking op de betrouwbaarheid van hetgeen via de ander aan zakelijke informatie tot ons komt. Door toenemende vermaatschappelijking wordt 'das Öffentliche immer öffentlicher, das Private immer privater' (Soz. S.277). In sociologisch opzicht, in de ontwikkeling van sociale vormen, krijgt het persoonlijke meer kans zich te verbergen en wordt het zakelijke, objectieve karakter van de werkelijkheid steeds duidelijker zichtbaar en voor iedereen bekend. Telkens opnieuw wijst Simmel in zijn vormensociologische analyses op deze naar twee richtingen uiteenlopende ontwikkeling van de cultuur.

4.2.2. Intellectualisering van de cultuur.

Naast de scheiding tussen persoonlijke en zakelijke levenssferen moeten ook de drie in deze paragraaf onder het begrip intellectualisering samengebrachte kenmerken van de moderne samenleving als afgeleiden beschouwd worden van de 'wet' van toenemende individualisering en vermaatschappelijking.

Uit Simmels cultuuranalyse blijkt dat hij het intellectualistische karakter van de moderne maatschappij aan minstens de volgende drie tendensen toeschrijft: een verschuiving van de aandacht voor de inhoud van de dingen naar hun functie, een streven dat erop gericht is om kwaliteit in kwantiteit uit te drukken en ten derde, een neiging om verschijnselen in middel-doel verband te zien. Deze drie eigenschappen van het intellect - abstract, kwantitatief en causaal denken - hebben het aanzijn van de cultuur in verregaande mate bepaald, ver voorbij het gebied van het denken zelf. Zo heeft Simmel op de diepe verwantschap gewezen tussen het intellect en de eigenschappen van het geld, en heeft hij laten zien dat een geldcultuur tevens een op het intellect ingestelde cultuur is. Intellectualisme en geldeconomie konden pas goed tot ontwikkeling komen, toen door toenemende vermaatschappelijking de geslotenheid van de oorspronkelijk enge groepsgrenzen definitief doorbroken was.

In onderstaande toelichting op de drie genoemde eigenschappen van intellectualisering zal ik voor elk van de drie beginnen met de analoge eigenschap van het geld als voorbeeld te stellen. Ik maak daarbij gebruik van enkele passages uit Philosophie des Geldes, een werk dat overigens te lezen is als één volgehouden metafoor van de cultuur of zelfs van het levensprincipe zondermeer. Het is geen theoretische studie over het geldwezen, geen hoofdstuk uit de monetaire theorie, geen boek over economie, al zijn deze onderwerpen er wel in terug te vinden. Philosophie des Geldes geeft op de eerste plaats een cultuuranalyse van het moderniseringsproces.

door over geld te schrijven, schreef Simmel over de cultuur van het geld, en daardoor over de moderne samenleving.

Van inhoud naar functie.

Aan de geschiedenis van het geld is nog het duidelijkst te zien in welke richting de cultuur zich ontwikkelt. Ruil was oorspronkelijk goederenruil en wat daarbij als ruilmiddel(geld) gebruikt werd, was op zichzelf óók waardevol: vee, zout, tabak. Van deze waardevolle gebruiksgoederen naar het edelmetaal als ruilmiddel betekent een eerste stap op de weg van inhoud naar functie. Edelmetaal gold als sieraad, ontleende zijn waarde daardoor primair aan zijn sociale functie en minder aan zijn inhoud. Omdat het gemakkelijker, sneller en algemener in gebruik was, kon het edelmetaal geldig ruilmiddel worden. Maar de koppeling tussen de eigen waarde van het ruilobject en zijn functie-waarde als ruilmiddel houdt in de geschiedenis geen stand. Uiteindelijk ontleent het geld zijn waarde niet meer aan wat het zelf is, zijn inhoud of substantie, maar aan wat het doet en waarvoor het dient, zijn functie: het wordt louter ruilmiddel, anders gezegd, het enige wat nog telt is dat geld geldt. Om op wereldschaal geldig en praktisch ruilmiddel te kunnen zijn, moet het zo abstract en inhoudsloos mogelijk zijn. Het girale geldverkeer beantwoordt nog het meest aan dit ideaal, en in onze tijd natuurlijk de 'credit card'²⁶.

Aan de ontwikkeling van het geld is te zien dat de waarde van zijn inhoud daalt naarmate die van zijn functie stijgt. Deze ontwikkeling staat niet op zichzelf, maar moet volgens Simmel als een symptoom, en een in dit geval wel zeer opvallend symptoom van een veel algemener proces beschouwd worden. Zelf spreekt hij in dit verband van een 'Wendung der Kultur zur Intellektualität'²⁶. Kenmerkend voor het intellect is dat het afstand

neemt tot de werkelijkheid en in staat is te abstraheren. Onderscheid maken tussen vorm en inhoud van kennis en werkelijkheid, loskomen van het zoeken naar wezenskenmerken, materie en inhoud oplossen in functies en relaties, deze eigenschappen van de geest zijn pas in een relatief laat stadium van de evolutie tot ontwikkeling gekomen. Maar dat het intellectualisme in onze tijd de boventoon voert is, aldus Simmel, mede het gevolg van maatschappelijke ontwikkelingen: de moderne samenleving met zijn complexe groepenstructuur en ingewikkeld stelsel van functies en relaties maakt het leven abstracter en dwingt mensen daarom tot rationeler denken en handelen. De overheersende rol van het intellectualisme is natuurlijk allereerst merkbaar in de diverse takken van de wetenschap. Metafysica, vragen naar het wezen van de dingen, is uit de mode geraakt. Kennistheoretische studies krijgen in de filosofie de voorrang, waarin de belangstelling vooral naar de vormen en functies, en niet naar de inhoud van kennis uitgaat. De natuurwetenschappen onderzoeken niet zozeer wat de verschijnselen zijn, maar hoe zij zich onderling verhouden, of sterker uitgedrukt, wat een verschijnsel is valt hier samen met zijn functie. Dit kennisideaal van de natuurwetenschappen gold spoedig als het ideaal voor iedere wetenschap. In dit verband is ook de vormensociologie van Simmel zelf - als studie van de vormen van wisselwerking, los van hun inhoud - duidelijk een kind van onze tijd. Met de neiging van het intellect om iedere werkelijkheid op te lossen in relaties, nam ook de relationele tendens in het denken sterk toe. Niet alleen de wetenschap, maar ook religie, kunst en moraal verloren daardoor hun oude waarheden en de groeiende onzekerheid leidde ook hier tot herbezinning, tot grotere distantie ten opzichte van hun inhoud en meer belangstelling voor hun functie. Intellectualisering van de samenleving houdt in een stijging van het symboolgebruik. Worden relaties complexer en indirecter, aldus Simmel, dan neemt de behoefte aan symbolen toe:

'Man kann die verschiedenen Kulturschichten danach charakterisieren, inwieweit und an welchen Punkten sie zu den Gegenständen ihrer Interessen ein unmittelbares Verhältnis haben, und wo andererseits sie sich der Vermittlung von Symbolen bedienen'. (Ph.d.G. S.123).

Tal van sociale relaties in de moderne samenleving worden door tussenkomst van symbolen geregeld, waardoor rechtstreeks contact van persoon tot persoon achterwege kan blijven; een enkel woord of gebaar, een uniform, formulier, handtekening, getal of bedrag is al voldoende om mensen in beweging te brengen of ergens van te weerhouden. Het functionele en abstracte karakter van dergelijke symbolen doet een appèl op de intellectuele vermogens en bevordert zo de rationele instelling van mensen²⁷. Deze mentaliteit heeft de cultuur aanzienlijk veranderd. De triomf van het intellectualisme ziet Simmel bijvoorbeeld ook gestalte krijgen in de moderne stedenbouw met zijn functionele architectuur en geometrische stratenpatroon. Hier overheersen intellectuele principes als functionaliteit en systematiek. Aan de inrichting van de ruimte is te zien dat de aandacht en belangstelling voor individuele en kwalitatieve eigenschappen is verschoven naar de functionele en beheersbare aspecten van de werkelijkheid. De moderne steden zijn zoals Simmel het uitdrukt, een voorbeeld van een 'anschaulicher Rationalismus'. (Soz. S.477)²⁸.

Waar sociale relaties niet meer spontaan, maar gepland en georganiseerd zijn, speelt het intellect eveneens een rol van betekenis. We hebben eerder gezien dat toenemende vermaatschappelijking naast de oorspronkelijk lokale, concrete groepsvorming nieuwe, functionele verbanden heeft doen ontstaan. Deze en met name de doelrationele organisaties laten duidelijk zien hoe groot daarin het aandeel van het intellect is geweest, als we bijvoorbeeld alleen al kijken naar het uitgebreide schema van posities, rollen en functies; dergelijke

rationele constructies verraden inderdaad²⁹ wat Simmel noemt een sociologische esthetiek. Tenslotte, niet alleen in de ruimte, maar ook in de tijd heeft het intellectualisme volgens Simmel de cultuur in sterke mate beïnvloed. Werd het levensritme in voormoderne samenlevingsverbanden vooral door de natuur bepaald - de wisseling van seizoenen, de scheiding tussen dag en nacht -, het intellectualisme heeft deze band verbroken. Rationele en functionele criteria vormden voortaan de basis voor een tijdsindeling die vóór alles tegemoet dien- de te komen aan de eisen van een moderne samenleving. Hierdoor werden natuurlijke levenspatronen verstoord en kreeg het tijdsbesef het rationele en abstracte karakter dat noodzakelijk is om in de pas te kunnen lopen met het ritme en tempo door de moderne maatschappij bepaald.

Van kwaliteit naar kwantiteit

Over de rol van het geld zegt Simmel in dit verband het volgende:

Geld drukt de waarde van objecten uit, maar doet dat door de kwaliteit ervan in kwantiteit om te zetten. Ook de waarde van het geld zelf wordt bepaald door zijn kwantiteit, vandaar de primaire associatie van 'hoeveel geld?' als het om geld gaat. Niet de dingen zelf, maar de hoogte van de prijs wekt in veel gevallen onze belangstelling. Sommige dingen krijgen onze aandacht wanneer hun geldwaarde stijgt, andere omdat hun prijs tot onder een bepaald niveau gedaald is. Individualiteit schrijven we toe aan datgene wat in zijn ondeelbare vorm eenheid bezit en als zodanig gewaardeerd wordt. Geld bezit echter geen andere waarde dan zijn kwantiteit, het mist zelf iedere vorm en individualiteit, en staat ook onverschillig ten opzichte van de individualiteit van de objecten³⁰ waarvan het de waarde in kwantiteit uitdrukt. Dingen aanzien op hun kwantiteit,

betekent eigenlijk minachting hebben voor hun individualiteit. Daarom is, aldus Simmel, het geld de grootste vormverstoorder³¹.

Het intellectualisme van bijvoorbeeld de moderne wetenschap gaat volgens Simmel op eenzelfde manier te werk en probeert eveneens kwaliteiten tot kwantiteiten te herleiden. Dit houdt ondermeer in dat het moderne denken niet geïnteresseerd is in de inhoud en betekenis van een te bestuderen object als een waarde op zichzelf. Voor de moderne natuurwetenschappen bestaan er zelfs geen afzonderlijke objecten die als een eenheid onderwerp van studie vormen, omdat het intellect bestaande vormen oplost in de kleinst mogelijke deeltjes - als het ware in een continuum - en vervolgens naar eigen inzicht hieruit nieuwe eenheden creëert³². Het intellect is evenals het geld een vormverstoorder. Niet op de vorm of de kwaliteit van de dingen, maar op hun kwantitatieve verhouding komt het aan.

Simmel stelt het empirisch onderzoek en de moderne democratie op één lijn waar het gaat om deze reductie van kwaliteit tot kwantiteit:

'die empiristische Neigung, die (...) das Ganze der modernen Zeit am durchgehendsten charakterisiert und hier ihre innerste Form- und Gesinnungsverbindung mit der modernen Demokratie offenbart, setzt die möglichst hohe Zahl von Beobachtungen an die Stelle der einzelnen (...) Idee, sie ersetzt das qualitative Wesen dieser durch die Quantität der zusammengebrachten Einzelfälle'. (ph.d.G.S. 292)

Calculatie is dé intellectuele functie bij uitstek geworden in de moderne maatschappij. Het bijzondere, individuele en kwalitatieve van de werkelijkheid wordt omgezet in rekeneenheden die uitsluitel geven over meer of minder, groter of kleiner, zwaarder of lichter ten aanzien van een bepaalde eigenschap van objecten. Niet alleen in de wetenschap maar ook ver daar-

buiten, speelt het 'hoeveel' een grote rol. Het intellectualisme kenmerkt aldus Simmel, de totale cultuur. Meten, wegen, berekenen horen tot de praktijk van het leven van iedere dag. Mensen worden genoodzaakt om voortdurend mathematische operaties, hoe eenvoudig ook, uit te voeren voor alledaagse handelingen. De moderne samenleving is dan ook in hoge mate berekenbaar geworden³³.

Van middel tot doel

Geld is ruilmiddel. Zijn waarde drukt een relatie uit tussen objecten, zelf heeft het geen waarde. Daarom, aldus Simmel, is geld het zuiverste middel dat we ons kunnen voorstellen. Geld is wat het doet; verliest het zijn ruilwaarde, dan houdt het op geld te zijn. Geld is het instrument dat vele doeleinden kan dienen, omdat het zelf van ieder doel ver af staat. Geld is louter mogelijkheid, onpartijdig en karakterloos. Het staat onverschillig tegenover het doel waarvoor het gebruikt wordt. Dat in de moderne samenleving geld, - het middel zondermeer - voor veel mensen doel op zich kan worden, is volgens Simmel het meest saillante voorbeeld van een middel-doel omkering en toont duidelijk aan hoe sterk deze cultuur uiteindelijk in de sfeer van de middelen gevangen blijft³⁴.

Het behoort tot de typische kenmerken van het proces van vermaatschappelijking of modernisering, aldus Simmel, dat de afstand tussen middelen en doeleinden aanzienlijk groter is geworden. Het intellect speelt hierin een dubbelrol. Van de ene kant werkt het zelf mee aan de verlenging van de middel-doelreeksen, van de andere kant is het intellect het instrument bij uitstek om de eenmaal gegroeide afstand te kunnen overbruggen. Hoe meer inzicht in de causaliteit van de werkelijkheid, des te groter ook het vermogen om in teleologische verbanden te denken. Causaal en teleologisch bewustzijn hangen volgens Simmel nauw samen; zo bezat

de primitieve mens weinig kennis van oorzaak en gevolg in de natuur, waardoor hij zich dan ook beperkte in zijn doelstellingen en zijn handelen doorgaans een korte middel-doel reeks te zien geeft³⁵.

Causaal en teleologisch denken hebben zich ontwikkeld tot de overheersende kenmerken van het moderne bewustzijn; maar hoe groter de kennis van de oorzaken, des te groter is de afstand tot de doeleinden. Dat is ook de reden waarom in de moderne maatschappij de middelenreeks - instrumenten, werktuigen, technieken - zo uitgebreid en verfijnd is. Simmel rekent in dit verband zelfs sociale instituties van een zo uiteenlopend karakter als staat, kerk, rechtssysteem tot de sfeer van de middelen; deze stellen individuen immers in staat hun objectieve doeleinden te bereiken, iets waartoe zij op eigen kracht zeker niet in staat zouden zijn. Door de lange omweg van de middelen komen ver verwijderde doeleinden binnen ons bereik te liggen, anders gezegd, verlenging van de middel-doel reeks brengt wat veraf ligt dichterbij, maar, paradoxaal genoeg, zijn dezelfde middelen er óók de oorzaak van dat de afstand tot dichtbij gelegen, alledaagse doeleinden vergroot wordt. Iedereen kent uit eigen ervaring wel het soort hindernissen dat hij op zijn weg ontmoet, veroorzaakt door toenemende specialisatie, techniek, bureaucratie en complexiteit van relaties.

Een cultuur waarin de middel-doel ketens een aanzienlijke lengte hebben, is vanzelf meer aangewezen op het intellect³⁶. De moderne maatschappij vergt meer van onze intellectuele vermogens dan van onze gevoelens. Het gevoel, aldus Simmel, staat veel dichterbij de doeleinden en bekommert zich vaak niet eens om de middelen tot het doel, terwijl het intellect juist verder daarvan afstaat, eerder zelf tot de middelenreeks gerekend moet worden vanwege zijn onbevooroordeelde, neutrale opstelling tegenover doeleinden. Het intellectualisme van de moderne cultuur moet voor een belangrijk deel worden toegeschreven aan de ver-

lenging van middel-doelreeksen. Het intellect moet de problemen oplossen waar het praktisch handelen dientengevolge voor komt te staan. De verstandsmens is in deze omstandigheden in zekker opzicht superieur aan de gevoelsmens. Hij heeft een beter overzicht over de middelen, meer inzicht in de middel-doel relaties en daarmee ook een gunstiger uitgangspositie indien hij over de middelen kan beschikken. Hij zit minder vast aan het concrete, neemt afstand, denkt vrijer en abstracter en is daarom van alle markten thuis. Het is geen toeval dat de eigenschappen die Simmel toeschrijft aan geldbezitters voor het overgrote deel ook gelden voor rationele, verstandelijke individuen, of dat beide hoedanigheden juist in één persoon verenigd zijn: geld en intellect hebben veel met elkaar gemeen.

Verlenging van middel-doelreeksen vergroot de kans op een ommekeer waardoor middelen zelf doel worden. Psychologisch, aldus Simmel, kan dit wenselijk zijn, bijvoorbeeld in een stap voor stap strategie waarin een tussenstadium voorlopig doel wordt. Maar in de moderne maatschappij ligt het probleem naar zijn oordeel dieper:

'Mit steigendem Wettbewerbe und steigender Arbeitsleistung werden die Zwecke des Lebens immer schwerer zu erreichen, d.h. es bedarf für sie eines immer höheren Unterbaues von Mitteln. Ein ungeheurer Prozentsatz der Kulturmenschen bleibt ihr Leben lang in dem Interesse an der Technik, in jedem Sinne des Wortes, befangen.'

(Ph.d.G.S.233)

Deze omslag of dit overwicht van de middelen over de doeleinden houdt Simmel voor een typisch kenmerk van zijn tijd. Meer dan eens, maar ook meer dan elders plaatst hij bij dit thema van zijn analyse cultuurkritische opmerkingen zoals bijvoorbeeld deze:

'Der Mangel an Definitivem im Zentrum der

Seele treibt dazu, in immer neuen Anregungen, Sensationen, äusseren Aktivitäten eine momentane Befriedigung zu suchen'. (Ph.d.G.S. 551)

Dit rusteloze zoeken uit zich naar Simmels oordeel bijvoorbeeld in het tumult van het moderne stadsleven, in de manie om te reizen, in de harde concurrentie en in de trouweloosheid waar het gaat om smaak, stijl of zelfs sociale relaties. Maar het duidelijkst zichtbaar is en blijft voor Simmel de middel-doel omkering in het geld³⁸.

In deze paragraaf heb ik Simmels uitspraken over geld en intellect als voorbeelden aangehaald om daarmee zijn stelling over de toenemende individualisering en vermaatschappelijking te verduidelijken: intellectualisme en geldcultuur horen bij een samenleving waarin individualiteit en objectiviteit zich het verst ontwikkeld hebben.

In de slotparagraaf van dit hoofdstuk zal ik ingaan op de discrepanties tussen individu en maatschappij die volgens Simmel voortkomen uit het feit dat processen van individualisering en vermaatschappelijking geen gelijke tred houden.

4.3. Discrepantie tussen subjectieve en objectieve cultuur.

Tussen individu en maatschappij bestaat een permanente spanningsverhouding. Volgens Simmel zijn vele existentiële en maatschappelijke problemen te herleiden tot deze kernvraag: hoe kunnen de wereld van het subject en de objectieve werkelijkheid met elkaar verzoend worden. Voor een belangrijk deel verklaart deze tegenstelling de dynamiek van de geschiedenis en met name die van de vormen van vermaatschappelijking. Om slechts één van Simmels voorbeelden te noemen: aanhoudend zal een samenleving voor het probleem staan om de eisen, gesteld vanuit de objectieve func-

ties en posities, af te stemmen op de wensen en kwaliteiten van individuen. Een van de problemen daarbij is, dat er veel meer personen geschikt zijn voor hogere functies dan er van dergelijke posities beschikbaar zijn (cf. Soz. S.176ff, 185, 452ff). Met de gevolgen van de tegenspraak tussen individu en maatschappij en de pogingen deze op te heffen of te vermijden is, zo heeft Simmel duidelijk willen maken, een aanzienlijk deel van de geschiedenis van de mens gemoeid. (Soz. S.391ff).

In de voorafgaande paragrafen van dit hoofdstuk hebben we gezien dat Simmel individualisering en vermaatschappelijking opvat als twee ontwikkelingslijnen van het cultuurproces, die elkaar wederzijds bepalen. Dit blijkt volgens Simmel bijvoorbeeld uit het feit dat in culturen waarin de subjectiviteit zich het scherpst profileert, ook de grootst mogelijke objectiviteit heerst: veel aandacht voor het subjectieve, accentuering van de persoonlijke vrijheid en onafhankelijkheid valt samen met een grote kennis van natuurwetten, een vergevorderde techniek, maar ook het groeiende besef van diezelfde natuur afhankelijk te zijn. Naarmate individu en maatschappij zich verder ontwikkelen en beide vanuit zichzelf meer eisen gaan stellen, neemt de spanningsverhouding toe en daarmee ook de kans dat de cultuur naar een van beide kanten doorslaat. Iedere tijd en iedere cultuur kent wel een zekere mate van discrepantie tussen subjectiverings- en objectiveringsprocessen, zonder dat daardoor echter de band tussen subjectieve en objectieve cultuur wordt verbroken. Maar wanneer nu door omstandigheden de afstand tussen beide werelden zó groot geworden is, dat het individu zichzelf niet meer in de objectieve werkelijkheid van zijn cultuur kan terugherkennen of dat het niet meer in staat is zich met zijn cultuur te assimileren, op dat moment is er wel sprake van een breuk in de continuïteit van het cultuurproces en ontstaat er een situatie die Simmel cultuurcrisis noemt. Naar zijn oordeel had de discrepantie tussen subjectiviteit en

jectiviteit in de moderne samenleving zijn kritische grens voor vele levensgebieden bereikt³⁹.

Simmel onderscheidt die tegenstelling in twee richtingen: óf de ontwikkeling van het individu is achtergebleven bij de ontwikkeling van de objectieve cultuur óf het individu ligt in zijn ontwikkeling vóór op die van de cultuurvormen zoals bijvoorbeeld wetenschap, kunst, techniek of sociale relaties.

Sprekend over de cultuur van zijn tijd noemt Simmel de volgende, voor onze tijd wellicht niet minder geldende voorbeelden, waaruit moet blijken dat de objectieve werkelijkheid (de cultuurproducten) enorm gecultiveerd is en de ontwikkeling van de persoon ver is achtergebleven: terwijl de taal zeer verrijkt is (vooral door Goethe), is het spreken en schrijven over het geheel genomen gedevalueerd en trivialer geworden; gesprekken en brieven zijn qua inhoud minder interessant en serieus dan eind 18de eeuw, terwijl de gespreksstof door theoretische en praktische vraagstukken toch aanzienlijk uitgebreider is geworden. Het overwicht van de objectieve cultuur blijkt ook uit het feit dat de machine meer kan dan een arbeider, dat de wetenschap meer stof omvat dan de enkeling kan bevatten en dat woorden meer betekenissen hebben dan de spreker zich bewust is⁴⁰. Dat in de 19de eeuw het ideaal van 'Bildung' vervangen is door het zich eigen moeten maken van een hoeveelheid objectieve kennis, is voor Simmel ook een teken te meer dat de objectieve cultuur het van de subjectieve gewonnen heeft⁴¹.

In de meeste cultuuranalyses wordt gewoonlijk het verschil in ontwikkelingstempo zó verstaan, dat de persoonlijke ontwikkeling achterop raakt en dat mensen vervreemden van hun cultuur. Simmel stelt uitdrukkelijk dat het omgekeerde óók mogelijk is, dat de subjectieve cultuur vóórloopt op maatschappelijke ontwikkelingen⁴². Zo verklaart hij de opkomst van arbeiders- en vrouwenbeweging uit een groeiend bewustzijn van eigen kracht, mogelijkheden en talenten en het verworven inzicht dat sociale structuren

verdere ontplooiingskansen in de weg staan. Zo is hij van oordeel dat het onbevredigende karakter van vele huwelijken te wijten is aan de starre, traditionele vormen die er op dit terrein nog heersen en die al lang niet meer passen bij het moderne op vrijheid en gelijkheid ingestelde individu: 'Der objektive Geist der Ehe... (ist) hinter den subjektiven Geistern an Entwicklung zurückgeblieben' (Ph.d.G. S.525). Ook instituties als godsdienst en recht geven volgens Simmel dergelijke discrepanties te zien: het lot van veel dogma's en wetten is, dat zij op den duur geen stand meer houden, omdat individuen eraan ontgroeid zijn.

Omdat subjectieve en objectieve cultuur zich niet gelijkmatig en met elkaar in evenwicht ontwikkelen is een overwicht naar een van beide kanten toe mogelijk. Daarom kent de geschiedenis, aldus Simmel, zowel vooruitgang als stagnatie, het ligt er maar aan van welke kant men het bekijkt, vanuit de instituties of vanuit het individu⁴³.

Hoe groot de tegenstellingen ook zijn waar individualisering en vermaatschappelijking toe leiden, zolang er sprake is van een confrontatie tussen individu en maatschappij kan men daar vormensociologisch beschouwd nog altijd een positieve vorm van vermaatschappelijking in zien. Anders wordt het wanneer de discrepantie een vlucht uit de werkelijkheid tot gevolg heeft, zoals in geval van extreme vormen van subjectivisme. Simmel is van oordeel dat dit soort reacties op niets uitloopt, omdat het individu de objectieve cultuur nodig heeft om zichzelf te kunnen ontplooien. Het subjectivisme zoals het zich in zijn tijd ondermeer uitte in bepaalde vormen van wetenschap, kunst en religie, omschrijft hij als volgt:

'Der Subjektivismus des modernen Individuallebens, seine wurzellose Willkür, ist nichts als der Ausdruck dafür, dass diese unabsehbar ausgedehnte, komplizierte, verfeinerte Kultur der Dinge, der Institutionen, der objektiven Gedanken dem einzelnen die inner-

lich einheitliche Beziehung zu dem Kultur-
ganzen nimmt und ihn wieder auf sich zurück-
weist'. (Brücke und Tür. S.96).

In hoofdstuk 7 - over de levensfilosofische
grondslag van Simmels cultuuranalyse - zal ik
verder ingaan op zijn argumentatie, waarom het
subjectivisme in de cultuur als vlucht uit de
werkelijkheid op den duur onhoudbaar is.

Conclusie.

A-historische vormensociologie en historische
cultuursociologie zijn twee benaderingswijzen die
elkaar geen duimbreed in de weg staan, integendeel
zelfs, Simmel heeft laten zien dat beide elkaar
eerder aantrekken dan afstoten. In de a-histori-
sche vormenanalyses stelt hij de vraag naar het
aandeel van individu en vorm of vormeigenschap
centraal. In de historische cultuuranalyse richt
hij alle aandacht op het proces van individuali-
sering en vermaatschappelijking. De laatste jaren
staat vooral Simmels historische cultuursociologie
weer meer in de belangstelling, met name in Duits-
land waar vanwege de invloed van de maatschappij-
kritische sociologie (Frankfurter Schule) Simmel
als auteur van Philosophie des Geldes 'herontdekt'
lijkt te zijn⁴⁴.

In verband met Simmels cultuursociologische
analyses van het moderniseringsproces, wil ik
tenslotte nog een opmerking maken over de op-
vallende overeenkomst tussen zijn these van de
toenemende individualisering en vermaatschappe-
lijking en het hoofdthema uit het werk van
Norbert Elias, wiens ontwikkelingsperspectief
ik hier omwille van de vergelijking als volgt
in één zin samenvat: de richting van de cultuur
kenmerkt zich door een toename van de wederzijd-
se afhankelijkheidsrelaties, die tegelijkertijd
meer ruimte geven aan de ontwikkeling van de
individualiteit, wat ondermeer leidt tot grotere
zelfbeheersing, meer affectcontrole en ratio-
neler denken en handelen⁴⁵.

Het is hier niet de plaats om dieper op de

verwantschap tussen Elias' civilisatie-theorie en Simmels cultuuranalyse van het moderniseringsproces in te gaan. Ik wijs slechts op de volgende overeenkomsten: zoals Simmel spreekt over de vorming van het individu, bv. zijn geweten, in verband met het wegval- len van de groepsnormaal (Zwischengebilde), zo spreekt Elias in eenzelfde context over de overgang van Fremdzwänge naar Selbst- zwänge.

Het perspectief van de psycho- en sociogene- se vinden we terug in Simmels vormanalyses van diskretie, intimiteit, geheimhouding, in zijn studies over de verwantschap tussen intellectualisme en geldeconomie, zijn es- say over de mentaliteit van de moderne stads- mens, in het algemeen, in zijn onderzoek naar de relatie tussen sociale vorm en be- wustzijn.

De terminologie van Elias doet op vele plaat- sen denken aan die van de vormensociologie: begrippen als configuratie, wederkerige af- hankelijkheid, maatschappelijke netwerken, relatie-vormen komen we bij Simmel wellicht nog vaker tegen dan bij Elias zelf.

Natuurlijk zijn er ook verschillen: Simmel kende Freud niet; waar Elias reeds naar hem en de latere psycho-analytische tradi- tie kon verwijzen, zat Simmel nog vast aan de 'modestroming' van zijn tijd, de levens- filosofie.

Bij Elias is het ook gemakkelijker uit zijn werk een theorie te destilleren, Simmels werk draagt een veel persoonlijker stempel. Opvallend is tenslotte dat Elias bij mijn weten niet één keer naar Simmels werk ver- wijst.

Critici hebben Simmel de afstandelijke estheti- cus genoemd, zijn filosofie en sociologie be- stempeld als een vorm van verinnerlijking of omzeiling van de werkelijke problemen van de samenleving⁴⁶. Zij wijzen dan op de analogieën die Simmel ontleent aan de wereld van de kunst en natuurlijk op zijn vormbegrip, een esthe-

tische categorie van de eerste orde. Het mag waar zijn dat Simmel een estheticus was, maar de vormensociologie moet naar ik meen op andere gronden beoordeeld worden. Wat het analogiegebruik betreft, Simmel beperkt zich allerm minst tot het terrein van de kunst. Aan tal van levensgebieden ontleent hij analogieën: b.v. religie, ethiek, wetenschap, techniek, geld, natuur. Op grond van de vergelijkingen met de kunst mag men Simmels vormensociologie daarom nog niet als een vorm van estheticisme beschouwen. Bovendien, het vormbegrip zoals Simmel dat in zijn sociologie gebruikt, is niet het vormbegrip van de esthetica, maar van de kantiaanse kennistheorie, als methodisch principe toegepast op de sociale werkelijkheid; en dit vorm-inhoud denken werkt zoals we gezien hebben, het analogiegebruik in de hand. Dat Simmel naar een levensfilosofische verdieping van de werkelijkheid - dus ook van de sociale werkelijkheid - zocht, was geen vlucht uit de werkelijkheid, maar eerder de uiterste consequentie van zijn denken: na kennistheorie en empirische vormensociologie volgt als laatste fase: duiding en interpretatie van de werkelijkheid ofwel metafysica. Omdat Simmel niet altijd een scheiding aanbrengt tussen sociologie en filosofie, ontmoet hij juist op dit punt de meeste kritiek, ondermeer ook van Durkheim en Weber, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien.

Hoofdstuk 5. Vormensociologie en verstehende sociologie.
Een vergelijking tussen Simmel en Weber.

5.1. Inleiding. De eerste generatie sociologen:
Simmel-Weber-Durkheim.

Om het bijzondere karakter van Simmels vormen-sociologie duidelijker uit te laten komen, heb ik in dit hoofdstuk gekozen voor de vergelijken-de methode. Niets lag daarbij meer voor de hand dan te gaan kijken naar het werk van Weber en Durkheim. Deze twee sociologen van het eerste uur waren meer dan alleen maar tijdgenoten van Simmel. Naast hun werk heeft hij hen ook - de een beter dan de ander - persoonlijk gekend. Om binnen de grenzen van deze studie te blijven, heb ik me beperkt tot een vergelijking met Weber en volsta ik hier met slechts een paar opmerkingen te maken over de relatie tussen Simmel en Durkheim.

Simmel-Durkheim.

Uit tal van bronnen blijkt, dat Simmel en Durkheim van elkaars werk op de hoogte waren. Tot het bronnenmateriaal behoren ondermeer de publicaties van Simmel in gerenommeerde Franse tijdschriften¹, met name in het mede door Durkheim opgerichte l'Année Sociologique, de (boek)-besprekingen van laatstgenoemde gewijd aan Simmels sociologische geschriften², een kritisch artikel waarin Durkheim zich keert tegen 'la sociologie formelle'³ en tenslotte, de correspondentie tussen Durkheim en de ambivalente Durkheimiaan C. Bouglé, waaruit blijkt dat eerstgenoemde ook persoonlijk met Simmel heeft gecorrespondeerd⁴. Op zichzelf is het natuurlijk niets bijzonders als sociologen van formaat op de hoogte zijn van de internationale ontwikkelingen in hun vakgebied: Simmel, Weber en Durkheim behóórden elkaars werk te kennen. Wél opvallend is dat Simmel in tegenstelling tot beide anderen

zelden of nooit daarover schreef en nergens naar hen verwees, naar niemand trouwens. Dat verklaart ook waarom de historische feiten in dit hoofdstuk maar van één kant komen, nooit van Simmel zelf. Schreef hij dan niet over anderen, in zijn colleges zou hij wél over tijdgenoten gesproken hebben, ook over Durkheim⁵. Verder onderhield hij contacten met collega's door mee te werken aan internationale tijdschriften, zo bijvoorbeeld aan Annales de l'Institut international de Sociologie, uitgegeven door het in 1894 door René Worms opgerichte gelijknamige instituut, waarvan Simmel zelfs in 1900 vice-president was. Dit ruim opgezette periodiek vormde overigens de tegenhanger van het sterk op de Durkheimiaanse sociologie gerichte l'Année Sociologique⁶. Durkheim, reeds benoemd in Bordeaux, en Simmel, toen al in Strassbourg, hebben samen ook een tijdlang deel uitgemaakt van de Advisory Council van de American Journal of Sociology⁷. Hoe Durkheim over Simmels vormensociologie dacht weten we uit diens boekbesprekingen, maar vooral ook uit het polemische artikel 'la sociologie et son domaine scientifique'⁸. Zijn bezwaren tegen Simmels opvattingen en methode komen kort samengevat hierop neer:

De vormensociologie gaat volledig voorbij aan de wordingsgeschiedenis van de sociale instituties door zeer uiteenlopende voorbeelden uit totaal verschillende perioden van de geschiedenis zo maar willekeurig bij elkaar te plaatsen⁹. (zie hfdst. 3, a-historische vormensociologie). Zijn stijl vindt Durkheim weliswaar levendig, zijn uitspraken boeiend en vernuftig, maar zijn denken fragmentarisch. Wat eraan ontbreekt is eenheid, een systeem. Simmel beweert veel, maar bewijst weinig; van empirische toetsing geen spoor, waardoor zijn uitspraken objectieve waarde missen¹⁰. Vormen van hun inhoud abstraheren en deze vervolgens tot het zuiver sociologische moment van de werkelijkheid verklaren is voor Durkheim een

ongeoorloofde reductie. Vorm en inhoud zijn naar zijn opvatting beide sociaal van aard. Bovendien vindt Durkheim dat Simmel onvolgende duidelijk maakt wat nu precies een sociologisch feit is en dat hij nauwelijks aandacht schenkt aan de methode om vorm en inhoud van elkaar te onderscheiden, waardoor dit bij Simmel meer een kwestie is van persoonlijke fantasie dan van wetenschappelijke nauwkeurigheid¹¹. Simmels vormbegrip hangt volgens Durkheim in de lucht, nergens duidt het op een begin- of eindpunt van sociale instituties of hun evolutie. Het is een ondeugdelijk middel om er de werkelijkheid mee te bestuderen, omdat, aldus Durkheim, het niet in overeenstemming is met het zijnskarakter van de sociale werkelijkheid. Merk op hoe Durkheim in zijn kritiek volledig voorbij gaat aan het neokantiaanse karakter van Simmels vormensociologie¹². Hiertegenover plaatst hij dan zijn opvatting, dat de sociologie zich dient bezig te houden met de materiële vormen van de sociale werkelijkheid: de 'morphologie sociale' (het sociale substraat ofwel de structuur van de elementaire groep) en de 'physiologie sociale' (de sociale functies van het collectieve bewustzijn: *l'intelligence et la volonté collectives*)¹³.

Tenslotte, Durkheim, evenals Weber trouwens zoals we nog zullen zien, had er grote moeite mee dat Simmel sociologie en filosofie zo gemakkelijk in elkaar over liet gaan. In dit opzicht begreep hij Simmel goed als hij daarover opmerkt dat er bij hem sprake is van een opzettelijke vermenging¹⁴. Hiertegen richt zich Durkheims grootste bezwaar: dat Simmel te veel filosoof is en zich te weinig gelegen laat liggen aan de feiten en hun empirisch bewijs.

Meer aandacht voor Weber is in dit hoofdstuk op zijn plaats vanwege de volgende feiten: de jarenlange vriendschap tussen Simmel en Weber, (vooral ook tussen hun beider echtgenotes), hun wederzijds bezoek en briefwisseling, Webers inzet voor Simmels carrière, met name voor diens benoeming op

een hoogleraarspost; en los van deze feiten in de persoonlijke sfeer, Webers commentaar op Simmels opvattingen zoals dat terug te vinden is in Wissenschaftslehre en in het onvoltooid gebleven artikel 'Georg Simmel als Soziologe und Theoretiker der Geldwirtschaft', vermoedelijk daterend uit 1908¹⁵. Hierin was Weber van plan zijn kritiek op de vormensociologie uiteen te zetten aan de hand van een bespreking van Simmels hoofdwerken Philosophie des Geldes (1900) en Soziologie (1908). Reeds in 1905 had hij aangekondigd over Simmel te zullen schrijven¹⁶. Dat het er nooit van gekomen is, zou te maken hebben met het feit, dat Weber wilde vermijden dat zijn kritiek op Simmel diens kansen op een benoeming negatief zouden beïnvloeden¹⁷. Uit het nagelaten fragment is niet zondermeer op te maken hoe ernstig en zwaarwegend Webers kritiek is geweest. Wél blijkt uit de inleidende opmerkingen van dit artikel en de spaarzame referenties, dat Weber - zoals zovele anderen - er moeite mee had zijn houding ten opzichte van Simmel te bepalen; diens werk wekt bij hem bewondering én ergernis. Bezwaar maakt Weber in ieder geval tegen een overvloedig gebruik van analogieën, het gebrek aan onderscheid tussen subjectieve en objectieve zin en de vaagheid van het begrip wisselwerking ter aanduiding en selectie van sociologische feiten. Deze en andere zaken komen in dit hoofdstuk ter sprake bij de volgende drie aspecten die ik voor een vergelijking tussen vormensociologie en verstehende sociologie uitkoos: 1) het verschil in uitgangspunt; vormstructuur van sociale relaties versus subjectieve zin van handelende personen. 2) de overeenkomst tussen vormtypen en ideaaltypen als werkelijkheidsconstructies. 3) historiserende en niet-historiserende tendensen in vormensociologie en verstehende sociologie. Ook weer vanwege de noodzaak me te moeten beperken zal ik de vergelijking waar mogelijk concentreren op één gemeenschappelijk onderwerp: Simmels vormen van

boven- en onderschikking en Webers typen van gezag. Om te beginnen van beide eerst een korte karakteristiek.

5.2. Vormen van boven- en onderschikking en typen van gezag.

5.2.1. Vormen van boven- en onderschikking¹⁸.

Hoe asymmetrisch en eenzijdig ongelijkheidsrelaties ook zijn, bijvoorbeeld in geval van totale onderwerping of onderdrukking, er is altijd nog wel een zekere mate van invloed bespeurbaar van de overheerste partij op houding en gedrag van de overheerser. Aan deze voorwaarde van wisselwerking voldoen volgens Simmel alle vormen van boven- en onderschikking en daarom moeten deze tot de vormen van vermaatschappelijking gerekend worden. (Soz. S.101-106). Hij onderscheidt dit soort relaties dan zuiver sociologisch - dat wil voor Simmel zeggen: louter op hun vorm - in drie typen: de bovengeschiedte kan een persoon, een groep of een objectief principe (symbool, wet, regel) zijn. Vervolgens bespreekt hij van elk van deze typen een groot aantal varianten door dit ene hoofdkenmerk te combineren met vele andere vormeigenschappen van sociale relaties zoals bijvoorbeeld eenheid of tegenstellingen binnen groepen, nivellering of hiërarchische organisatiestructuur, conflict of samenwerking. Telkens plaats Simmel één vormkenmerk op de voorgrond, daarmee een bijzonder type presenterend, bijvoorbeeld of de bovengeschiedte tot de eigen groep behoort of van buiten komt, of er al dan niet sprake is van verzet tegen de bovengeschiedte, of boven- en ondergeschiedte van gelijk niveau zijn qua ontwikkeling of sociale klasse, of de bovengeschiedte zelf in een ander verband of opzicht ook nog ondergeschiedte is, of de ondergeschiedte twee of meer personen boven zich heeft. Bij elk type kiest Simmel voorbeelden uit zeer verschillende levensgebieden zonder speciaal op de inhoud van dergelijke relaties te letten. (Soz. S.107-159). Door het hoofdstuk heen loopt als een rode draad de historische lijn van de vormen van boven- en

onderschikking die Simmel als volgt schetst: geïnstitutionaliseerde macht- en gezagsverhoudingen (onderschikking onder een objectief principe is hiervan een eindstation) zijn van oorsprong gebaseerd op persoonlijke kwaliteitsverschillen. Natuurlijk spelen, aldus Simmel, persoonlijke eigenschappen steeds een belangrijke rol in overheersingsrelaties, maar wie de geschiedenis overziet zal naar zijn oordeel moeten erkennen, dat het aandeel van het persoonlijke element in veel relaties in de loop der tijden is verzwakt. Volgens Simmel zijn toename van complexiteit en aantal sociale relaties - twee vormensociologische kenmerken - verantwoordelijk voor dit proces van objectivering of ontpersoonlijking:

'..aus sehr realen persönlichen Machtverhältnissen heraus entstehen Ueber- und Unterordnungen, über welche allmählich, durch Vergeistigung der übergeordneten Macht oder durch Vergrößerung und Entpersonalisierung des ganzen Verhältnisses, eine ideale, objektive Macht hinauswächst, als deren nächster Vertreter dann der Uebergeordnete nur noch seine Macht übt'. (Soz. S.155; cf.S.177f).

Aan vormen van boven- en onderschikking liggen aldus Simmel twee fundamentele oorzaken ten grondslag: 1) individuen zijn in aanleg en ontwikkeling aan elkaar ongelijk. Dit basisverschil, voortkomend uit de aard van de personen zelf (een terminus a quo argument) leidt tot rangordening en ongelijkheid in het maatschappelijke verkeer. 2) het arbeidsproces, gekenmerkt door toenemende differentiatie en complexiteit, vereist een hiërarchische organisatiestructuur. Het bereiken van doeleinden (terminus ad quem argument) vraagt om boven- en onderschikkingsrelaties. Op deze uitgangspunten baseert Simmel dan zijn betoog over ongelijkheid en vrijheid. (Soz. S.159-185). Vormen van boven- en onder-

schikking vervullen, aldus Simmel, een onmisbare functie in de maatschappij als technisch instrument. Hij benadrukt daarmee het middelkarakter van ongelijkheidsrelaties; in de moderne maatschappij dringt deze instrumentele functie steeds verder op de voorgrond vanwege een toenemende scheiding tussen persoon en positie. De positie is op de eerste plaats bovengeschildt geworden, de persoon is naar de achtergrond verschoven:

'Das Apriori der Beziehung sind jetzt nicht mehr die Menschen mit ihren Eigenschaften, aus denen die soziale Relation entsteht, sondern diese Relationen als objektive Formen, "Stellungen", gleichsam leere Räume und Umrisse, die erst von Individuen "ausgefüllt" werden sollen... Die Menschen traversieren durch die Positionen,... wie rein zufällige Ausfüllungen durch feste, gegebene Formen hindurchgehen' (Soz.S.178).

Aan dit objectiveringsproces verbindt Simmel de volgende constatering: we zien dat dezelfde bovengeschildte functies door verschillende personen kunnen worden vervuld en dat dezelfde persoon in de ene functie bovengeschildt en in een andere zelf weer ondergeschildt is. Dit proces werkt volgens Simmel nivellerend, omdat de ontkoppeling tussen persoon en functie er toe zal leiden dat de ondergeschildte zich minder vernederd voelt in zijn lagere functie en de bovengeschildte beseft geen superioriteitsgevoel meer te kunnen ontleenen aan het bekleden van een hogere functie. Hier ligt voor Simmel tevens het belangrijkste moment van de vrijheid, in de differentiatie tussen persoon en positie. Hij besluit zijn hoofdstuk over boven- en onderschikking met te wijzen op het allocatieprobleem als een van de grote maatschappelijke vraagstukken van de moderne samenleving: oplossingen te vinden voor de discrepantie tussen mogelijkheden en kwaliteiten van personen enerzijds en de beschikbaarheid van posities anderzijds.

5.2.2. Typen van gezag¹⁹.

Anders dan Simmel onderscheidt Weber typen sociaal handelen niet naar hun sociologische vormenmerken, maar naar de subjectief bedoelde intenties die aan het wederzijds gedrag van individuen ten grondslag liggen: de zinsamenhang van sociale relaties. Louter vormen van ongelijkheid tussen personen of pure machtsrelaties houdt Weber buiten zijn sociologie, omdat hieraan een zekere zinsamenhang ontbreekt: dergelijke relaties worden niet gekenmerkt door zinvol op elkaar betrokken handelen van individuen. In plaats van het sociologisch amorfe begrip macht gebruikt Weber liever het begrip gezag ('Herrschaft'), dat hij als volgt definieert: gezag is 'die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen gehorsam zu finden'. (WG S.28). Die kans, zo gaat Weber verder, hangt af van de mate waarin bevelen als gerechtvaardigd worden erkend. Deze legitimiteitsgrondslag is bepalend voor de zinsamenhang van elke relatie tussen boven- en ondergeschikte. Vervolgens onderscheidt Weber drie gezagsrelaties op basis van het legitimiteitsprincipe: het patriarchale/patrimoniale gezagstype, geworteld in het geloof aan de traditie, het charismatische gezagstype, gekenmerkt door geloof en overgave aan een bijzondere persoonlijkheid op grond van aan hem toegeschreven buitengewone kwaliteiten, en tenslotte, het bureaucratische of legale gezagstype, gebaseerd op het geloof in de geldigheid van een stelsel rationele regels en wetten. (WG S.822f).

Elk van de drie typen is volgens Weber te kennen aan elementen als de specifiek daarbij behorende structuren, bestuurlijk apparaat, aard van wetten en regels, verhouding tussen boven- en ondergeschikte, mate van rationaliteit en aandeel van het persoonlijke. Hij wil daar eigenlijk mee zeggen, dat bij iedere zinsamenhang van sociale relaties een typische vormstructuur past: zin en structuur van sociaal handelen zijn aan elkaar verwant. Zo vraagt bijvoorbeeld een rationeel middel-doel handelen bij voorbaat

om een bureaucratische organisatiestructuur en bestaat er voortdurend kans op spanningen en conflict tussen charismatisch leiderschap en de eisen van een moderne partij-organisatie. Ook voor Weber geldt dat gezagsrelaties van oorsprong gebaseerd zijn op persoonlijke kwaliteitsverschillen. Degene die voor zijn gemeenschap in de primaire levensbehoeften wist te voorzien, was de natuurlijke leider; dit was meestal ook een charismatische figuur, iemand die tevens antwoord wist te geven op vragen voorbij het alledaagse leven. (WG.S.654). De betrokkenheid van de persoon zowel aan boven- als ondergeschikte kant is in de loop van het cultuurproces minder geworden door toeneemende rationalisering van gezagsverhoudingen. (WG.S.21ff). In dit verband heeft Weber het over 'Versachlichung' van gezagsrelaties (WL.S.471ff), over 'die völlige Entpersönlichung der Ausführung' (WG.S.576; 551ff) en over 'die Entwicklung zur rationalen "Sachlichkeit" zum "Berufs"- und "Fachmenschentum"'. (WG.S.576). Weber gebruikt de drie gezagstypen als instrumenten om via de vergelijkende methode van de cultuursociologie de vraag te kunnen beantwoorden, waarom in de westerse samenleving het rationele middel-doel handelen richtinggevend principe bij uitstek is geworden en diensengevolge traditie en charisma op vele levensgebieden aan invloed hebben verloren.

5.3. Vormensociologie en verstehende sociologie vergeleken.

5.3.1. Analyse van sociale vormen en Verstehen van subjectief bedoelde zin. Vormstructuur en samenhang.

Op het eerste gezicht komen Webers typen charismatisch, traditioneel en legaal gezag tamelijk ver overeen met Simmels driedeling enkeling - groep - objectief principe als bovengeschikte instanties. Maar daarachter schuilt een groot verschil in uitgangspunt. Voor Weber geldt de subjectief bedoelde zin van individuen

als basis voor de constructie van gezagstypen: het geloof en vertrouwen van individuen bijvoorbeeld in de bovenpersoonlijke eigenschappen van de leider, in de kracht en de eeuwige waarde van de traditie of in de doeltreffendheid en rationaliteit van wetten en regels. Weber legt aldus alle accent op de mentaliteit of de geest vanwaaruit handelen gemotiveerd en gerechtvaardigd wordt. Simmel daarentegen baseert de verschillende vormen van boven- en onderschikking niet op de zin die betrokkenen eraan geven, maar op vormeigenschappen als: hoeveel personen maken deel uit van de gezagsrelatie, hoe groot is de afstand tussen hen, welke organisatievorm is aanwezig, in hoeverre is er sprake van sociale differentiatie binnen de groep of gemeenschap. Weber is geïnteresseerd in de sociale werkelijkheid zoals die tot stand komt door de subjectief bedoelde zin, die richting geeft aan het handelen van individuen. De vormstructuur van dit sociale handelen tracht hij - in tweede instantie - te begrijpen en te verklaren uit de zinsamenhang van deze of gene concreet historische werkelijkheid. Weber gaat het niet primair om die vormstructuur, dat is voor hem één facet van de sociale werkelijkheid. Simmel wil nu juist wél op de eerste plaats die eigenschappen en functies van de vormstructuur leren kennen; daarin alleen ligt voor hem het zuiver sociologische moment van de sociale werkelijkheid. En omdat motief en vorm van handelen in de praktijk zo met elkaar verweven zijn, meent hij juist met des te meer redenen de subjectief bedoelde zin van sociale relaties tussen haakjes te moeten zetten; zo immers kunnen de vormen in hun zuiverste gedaante bestudeerd worden. Deze specifieke aandacht voor de vorm houdt geen onderschatting in van de rol en betekenis van de zinsamenhang van sociale relaties. Simmel stelt het tegendeel:

'Welches äusserliche Geschehen auch immer wir als gesellschaftliches bezeichnen, es

wäre ein Marionettenspiel...wenn wir nicht ganz selbstverständlich seelische Motivierungen, Gefühle, Gedanken, Bedürfnisse, nicht nur als Träger jener Äusserlichkeiten, sondern als ihr Wesentliches und uns eigentlich allein Interessierendes erkannten'. (Soz. S.17).

Als Simmel vormen van boven- en onderschikking wil bestuderen, vraagt dit ook van hem dat hij deze relaties allereerst begrepen heeft vanuit het standpunt van de betrokkenen die hun gedrag, al dan niet bewust en adequaat, op elkaar afstemmen. Maar 'Verstehen' van de subjectief bedoelde zin is in Simmels sociologieconceptie slechts voorwerk voor het verder analyseren van sociale vormen, terwijl het voor Weber eigenlijk daar alleen op aankomt. Dat bij de een het individu en bij de ander de vorm van wisselwerking methodisch in het centrum van de analyse staat, hangt nauw samen met het voorafgaande. Weber bestudeert de sociale werkelijkheid vanuit het handelen van individuen. (WL. S.553). Instituties als 'staat', 'genootschap' of 'feodalisme' vat hij op als 'lediglich Abläufe und Zusammenhänge spezifischen Handelns einzelner Menschen, da diese allein für uns verständliche Träger von sinnhaft orientiertem Handeln sind'. (WL.S.553; cf.S.439, WG.S.7) Webers methodologisch individualisme is overal herkenbaar in zijn definities van sociologische basisbegrippen²⁰. Simmel gaat uit van de vorm als eenheid van wisselwerking: nu eens richt zijn aandacht zich in het bijzonder tot de elementen in hun onderling samenspel, dan weer tot het geheel en de invloed die daarvan uitgaat op de elementen: 'Gesellschaft ist... der Name für einen Umkreis von Individuen, die durch...Wechselbeziehungen aneinander gebunden sind und die man deshalb als eine Einheit bezeichnet'. (Grundfr.S.14). Als Simmel naar individuen kijkt doet hij dat meestal vanuit hun rol en functie in een bepaalde vormconstellatie en niet zozeer vanuit de subjectief bedoelde zin. Zo analyseert hij bijvoorbeeld de rol van

leider of ondergeschikte binnen specifieke vormen van macht, de positie van bemiddelaar, scheidsrechter of lachende derde binnen vormen van conflict, de rol van vreemdeling of verwant binnen vormen van ruimtelijke afstand, typen als de arme, de rijkard en de vrek binnen vormen van economisch bestel.

Het verschil in uitgangspunt - individu of vorm - moet overigens niet al te sterk beklemtoond worden, want beiden leggen evenveel nadruk op het wederkerigheidskarakter als het wezenlijke kenmerk van sociale relaties; alleen legt Weber het accent op de wederkerigheid zoals die opgesloten ligt in de subjectief bedoelde zin van de acties en Simmel op de wisselwerking zoals die tot stand komt binnen specifieke vormen.

Het vorm-inhoud onderscheid en het principe van wisselwerking.

Definities of verantwoording van methode komen we bij Simmel uiterst zelden tegen. In dit opzicht is Weber zondermeer zijn tegenpool, die immers zijn betoog steeds binnen een streng methodologisch kader weet te houden, terwijl Simmel meer geneigd is te wijzen op kennispsychologische aspecten van zijn vormensociologie, soms gefundeerd in levensfilosofische beschouwingen. Het zal geen verbazing wekken dat Weber met name zijn kritiek uitte over de wijze waarop Simmel met de voor hem zo belangrijke begrippen vorm, inhoud en wisselwerking omgaat. Wat het vorm-inhoud onderscheid betreft merkt hij op:

'Nichts ist nun bekanntlich vieldeutiger als das Wort "formal" und der Sinn des Gegensatzes: Inhalt-Form. Was darunter verstanden sein soll, bedarf in jedem einzelnen Fall einer ganz präzisen Feststellung'. (WL.S.308).

Juist die precieze definiëring ontbreekt bij Simmel: in plaats van vorm gebruikt hij ook vaak het begrip functie, beschouwt hij vorm en inhoud bovendien nog als relatieve begrippen

afhankelijk van het gekozen perspectief op de werkelijkheid²², maar schept hij nog de meeste verwarring door deze begrippen op drie verschillende niveaus van kennis te hanteren: in zijn kennistheoretische, vormensociologische en levensfilosofische studies. Hetzelfde bezwaar heeft Weber tegen de veel te vage term wisselwerking²³; van de natuur, aldus Weber, kan men zeggen dat alles met elkaar in wisselwerking is en dat daarom zelfs de aarde door terugkaatsing van het zonlicht nog invloed uitoefent op de toestand van de zon. Als wisselwerking zo ruim wordt opgevat - en bij Simmel is dat volgens Weber het geval -, dan verliest daarmee dit begrip zijn waarde als sociologische categorie. (WL.S.454)²⁴. Tegen Simmels wijze van definiëren of liever gezegd het gebrek aan duidelijke begripsomschrijvingen richt zich Webers kritiek, maar niet tegen hetgeen Simmel in zijn vormensociologie met deze vage begrippen tracht mede te delen; het vorm-inhoud onderscheid en het principe van wisselwerking behoren in zekere zin eveneens tot de uitgangspunten van de versterkende sociologie²⁵. Wisselwerking is bijvoorbeeld een wezenlijk element in Webers definitie van sociale relaties:

'Soziale "Beziehung" soll ein seinem Sinngehalt nach aufeinander gegenseitig eingestelltes und dadurch orientiertes Sichverhalten mehrerer heissen. Die soziale Beziehung besteht also durchaus und ganz ausschliesslich: in der Chance, dass in einer (sinnhaft) angebaren Art sozial gehandelt wird, einerlei zunächst: worauf diese Chance beruht... Ein Mindestmass von Beziehung des beiderseitigen Handelns aufeinander soll also Begriffsmerkmal sein'. (WL.S.567) (onderstreping A.B.).

Anders dan bij Simmel ligt hier alle accent op wisselwerking gekoppeld aan de subjectief bedoelde zin van handelende personen: een geïnternaliseerde wisselwerking.

Het vorm-inhoud onderscheid uit de vormensociologie komen we bij Weber tegen waar hij aandacht vraagt voor 'het sociale' zondermeer; hij gebruikt dan de term 'Strukturformen' (WG.S.539, 541ff). Daarmee doelt hij op de sociale werkelijkheid voorzover die een eigen wetmatigheid bezit, dat wil zeggen, onafhankelijk is van een bepaalde inhoud (WG.S.201). Het zelfstandige karakter van structuurvormen blijkt volgens Weber uit het feit dat deze 'alle Lebensgebiete zugänglich' zijn (WG.S.659). Nog meer verwant aan de vormensociologie is de passage waarin Weber 'Gesellschaft' uitdrukkelijk als een bijzondere categorie naast 'Wirtschaft' en 'Kulturinhalten' als literatuur, kunst en wetenschap plaatst, daarmee doelend op 'den allgemeinen Strukturformen menschlicher Gemeinschaften'. (WG.S.212).

Van gelijke strekking is ook zijn opmerking dat het onderscheid tussen de drie gezagstypen in de zinsamenhang ('Geist') van de onderlinge relaties tussen boven- en ondergeschikte gezocht moet worden, omdat de structuren ervan aan de buitenkant dikwijls zo op elkaar lijken. (WG.S.662). Over bureaucratie spreekt Weber herhaaldelijk in vormensociologische zin, bijvoorbeeld als hij het heeft over 'das Vordringen der rationalen bürokratischen Herrschaftsstruktur rein als solcher und ganz unabhängig von dem Gebiet, welches sie ergreift', (WG.S.576, cf.S.127f, 833f) en over 'die Bürokratie (ist) rein an sich ein Präzisionsinstrument, welches sehr verschiedenen, sowohl rein politischen wie rein ökonomischen, wie irgendwelchen anderen Herrschaftsinteressen sich zur Verfügung stellen kann'. (WG.S.579). Als laatste voorbeeld van een vorm-inhoud onderscheid bij Weber wijs ik op zijn studie naar de verwantschap tussen de protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme. Weber toont hierin het verband aan - geen natuurnoodzakelijk, causaal verband, maar een historisch, toevallige samenloop van omstandigheden - tussen twee verwante mentaliteiten. De vorm of vormstructuur van protestantisme en kapitalisme, respectievelijk de kerkelijke organisatie en het economisch bestel, trok zijn belangstelling in veel mindere

mate. Als Weber het verband tussen een bepaalde mentaliteit (Geist, Gesinnung, Ethik) en sociale structuur wil onderzoeken, doet hij dat in het besef dat beide niet noodzakelijk bij elkaar horen. Zo stelt hij bijvoorbeeld in zijn godsdienstsociologisch onderzoek dat

'äusserlich ähnliche ökonomische Organisationsformen mit einer sehr verschiedenen Wirtschaftsethik vereinbar sind und je nach deren Eigenart dann sehr verschiedene historische Wirkungen zeigen. Eine Wirtschaftsethik ist keine einfache "Funktion" wirtschaftlicher Organisationsformen, ebensowenig wie sie umgekehrt diese eindeutig aus sich heraus prägt'. (GARS. I S.238).

Impliciet maakte Weber dus gebruik van het vorminhoud onderscheid, maar anders dan Simmel was hij op de eerste plaats geïnteresseerd in de inhoudelijke component van het sociale handelen. Mits niet verkeerd verstaan, zou men het ook zo mogen zeggen: Simmel abstraheerde de vormen van hun inhoud en Weber de inhoud van hun vormen.

Subjectieve en objectieve zin.

Als Weber in zijn sociologie over 'Sinn' spreekt, gaat het hem steeds om de subjectief bedoelde zin van interactors: de feitelijk waargenomen of ideaaltypisch geconstrueerde zin, nooit zal hij zich uitspreken over een objectief ware, metafysisch gefundeerde zin achter empirische verschijnselen. In dit opzicht neemt hij duidelijk afstand van Simmel: 'Von Simmels Methode (in der Soziologie und Philosophie des Geldes) weiche ich durch tunlichste Scheidung des gemeinten von dem objektiv gültigen "Sinn" ab, die beide Simmel nicht nur nicht immer scheidet, sondern oft absichtsvoll ineinander fliessen lässt'. (WG.S.1; WL.S.427, 542). Vooral de toevoeging 'absichtsvoll' is in dit verband belangrijk. Simmel rekent het vragen stellen naar de zin en betekenis van sociale feiten als aanvulling op de sociologische analyse weliswaar tot de bijzondere taak van de filosofische sociolo-

gie²⁶, maar hij laat zelf niet na om in zijn vormensociologische analyses reeds voortdurend naar die objectieve zin te verwijzen, naar 'den tiefen, über alle Einzelheiten hinausreichende Sinn, mann möchte sagen: seine sachliche Bedeutung, die sich in allen empirischen Fallen nur historisch und mit annähernder Reinheit realisiert'. (Soz.S.565). Sociologische vormen onthullen voor Simmel dieper gelegen vormprincipes van het leven en men krijgt uit zijn werk de indruk, dat het hem er uiteindelijk om ging iets van hun waarheid aan het licht te brengen²⁷. Meer nog dan in zijn sociologie komt dit streven naar voren in zijn studies over religie, kunst en ethiek. Ik kom daar in de volgende hoofdstukken nog op terug.

In kennistheoretische kwesties delen Simmel en Weber hetzelfde standpunt: kennis is vormgeving aan de irrationele levensstroom. Maar Weber beperkt zich daarbij tot de kennis van ervaringsfeiten; hij is en blijft historicus en socioloog, de specialist die zich strikt bezighoudt met empirische vragen²⁸. Simmel is van meet af aan toch meer filosoof en blijft dat ook in zijn sociologie. Dat doet overigens geen afbreuk aan de waarde van zijn uitspraken voorzover die louter van sociologische aard zijn. Er is geen twijfel over mogelijk, dat Simmel evenals Weber in dit opzicht een substantiële bijdrage heeft geleverd aan de sociologie als empirische discipline.

5.3.2. Vormtypen en ideaaltypen.

We hebben in het voorafgaande al opgemerkt, dat Simmel zich weinig bekommerde om definities en methodologische zaken. Maar het weinige dat hij hierover zegt heeft bijna steeds betrekking op het gebruik en de constructie van typen in de vormensociologie. Een vergelijking met Webers ideaaltype dringt zich daarom op. Over de terminologie kort het volgende: aanvankelijk gebruikte Weber het begrip 'Idealtypus', later, in Wirtschaft und Gesellschaft verving hij het

door 'reiner Typus'. Bij Simmel komt de term Idealtypus nooit voor, maar afwisselend heeft hij het over 'reiner Typus', 'reine Form', 'Formtypus' of kortweg 'Typus'²⁹. De toevoeging 'ideal' of 'rein' betekent bij Weber zo rationeel mogelijk geconstrueerd: 'begriffliche Reinheit'. (WL.S.194). Bij Simmel heeft het die betekenis ook wel, maar daarnaast duidt 'rein' bij hem nog in het bijzonder op de zuiverheid van de sociologische vorm, dat wil zeggen: los van iedere inhoud.

De overeenkomst tussen typenconstructies bij Simmel en Weber is terug te voeren tot hun gemeenschappelijke uitgangspunt in de neokantiaanse theorie over de verhouding tussen kennis en werkelijkheid en dat uitgangspunt luidt kortweg als volgt: de gekende werkelijkheid is een geconstrueerde werkelijkheid die afwijkt van de ervaringswerkelijkheid (WL.S.280)³⁰. Als voorbeeld van een passage die zondermeer in Webers uiteenzetting over de ideaaltypische constructie had kunnen staan, heb ik het volgende citaat van Simmel gekozen, dat vanwege zijn saillante inhoud hier uitvoerig wordt overgenomen:

'Eine prinzipielle Wissenschaft von den Formen der Gesellschaft muss Begriffe und Begriffszusammenhänge in einer Reinheit und abstrakten Geschlossenheit hinstellen, wie sie in den historischen Verwirklichungen dieser Inhalte niemals auftreten. Das soziologische Verständnis aber (...) kann dies nur durch die Hilfskonstruktion von sozusagen absoluten Linien und Figuren, die sich in dem realen gesellschaftlichen Geschehen immer nur als Ansätze, Bruchstücke, fortwährend unterbrochene und modifizierte Teilverwirklichungen vorfinden (...). Die geschichtliche Erscheinung muss für die soziologische Erkenntnis so umgebildet werden, dass ihre Einheit in eine Anzahl in reiner Einseitigkeit bestimmter, sozusagen geradlinig verlaufender Begriffe und Synthesen zerlegt wird, unter denen in

der Regel eine ihr Hauptcharakteristikum ausmachen wird, und die durch gegenseitige Biegung und Einschränkung das Bild jener Gestalt auf die neue Abstraktionsebene mit allmählich wachsender Genauigkeit projizieren'. (Soz.S.114) (Onderstropping A.B.)³¹

Vergelijking van de relevante teksten hierover bij Simmel en Weber toont aan dat zij het op de volgende punten met elkaar eens zijn:

- de sociologie levert evenmin als welke andere vorm van kennis dan ook een reproductie van de werkelijkheid op, maar construeert op rationele wijze een beeld dat afwijkt van die werkelijkheid: Umbildung in plaats van Abbildung. (cf. Soz.S.191, 418 en WL.S.207, 280; WG.S.578).
- de geconstrueerde typen zijn instrumenten om orde te scheppen in de chaotische complexiteit van de werkelijkheid. Ideaaltypen creëren een rationele orde. (cf. Soz.S.81, 114 en WL.S.560).
- tegenover de volheid van het leven zijn deze geconstrueerde typen altijd eenzijdig, fragmentarisch en een vereenvoudiging van de werkelijkheid. In hun zuivere vorm komen ze nooit voor. (cf. Soz.S.114 en WL. S.191).
- het eenzijdige en beperkte karakter van typenconstructies moet niet als een tekortkoming worden opgevat, maar juist als een positieve manier om de werkelijkheid beter te kunnen begrijpen, namelijk als afwijking van de rationeel geconstrueerde werkelijkheid. Ideaaltypen hebben uitsluitend heuristische waarde. (cf. Ph.d.G. S.149f en WL. S.536, 561).

Er is natuurlijk ook verschil van opvatting tussen Weber en Simmel over ideaaltypen. Voor Weber geldt de subjectief bedoelde zin als referentiepunt bij de constructie ervan. Dat betekent: 'dass die Soziologie ihre Begriffe durch Klassifikation des möglichen "gemeinten Sinns" bildet, also so, als ob das Handeln tatsächlich bewusst sinnorientiert verlief'. (WL. S.562). De rond een bepaalde zinsamenhang geconstrueerde typen groeien bij Weber uit tot complexe geïnstitutionaliseerde handelingspatronen. De vormtypen van

Simmel zijn daarmee vergeleken van een betrekkelijke eenvoud. In zijn analyses is hij op zoek naar elementaire vormstructuren, die los van iedere inhoud of zinsamenhang op hun eigenschappen en functies worden onderzocht. Maar belangrijker is het volgende verschil. Simmel poogt langs inductieve weg de zuivere vormen van het sociale leven op het spoor te komen; het empirisch-historische materiaal gebruikt hij ter illustratie bij zijn theoretische typenconstructies. Weber daarentegen past de ideaaltypische methode op de eerste plaats toe om historisch onderzoek mogelijk te maken, in het bijzonder de studie van het rationaliseringsproces van de westerse cultuur. (WL. S.202-205, 525). Webers ideaaltypen hebben dan ook dikwijls op concrete historische verschijnselen betrekking en bezitten daarom een beperkte reikwijdte, bijvoorbeeld 'de Middeleeuwse stad', 'de ridderstand', 'de protestantse ethiek' etc. Simmels vormtypen zijn algemener, universeel en onderscheiden zich niet van cultuur tot cultuur, omdat bij de constructie ervan opzettelijk de naar tijd en plaats bijzondere inhoud van sociale vormen tussen haakjes is gezet. Dit brengt ons bij het laatste onderwerp van deze vergelijking tussen Simmel en Weber.

5.3.3. Historiserende en niet-historiserende momenten in de sociologie van Simmel en Weber.

Zonder Rickerts wetenschapstheoretisch werk te willen reduceren tot een handleiding om wetenschappers in twee kampen in te delen, zou ik, nu het toch op een vergelijking aankomt, met dit werk als maatstaf de vormensociologie van Simmel tot de generaliserende methode willen rekenen en Webers verstehende sociologie individualiserend willen noemen.

In Wissenschaftslehre komt herhaaldelijk het logische en methodologische onderscheid ter sprake tussen sociologie en geschiedenis.

(WL.S.237, 413, 429, 542, 552).

Daaruit blijkt dat Weber niet naar algemene,

wetmatige kennis van sociale verschijnselen zoekt, maar primair geïnteresseerd is in de rol en betekenis van feiten in hun concreet-historische samenhang, dat wil zeggen, in hun cultuurbetekenis. Deze is niet uit wetten afleidbaar, maar resultaat van het begrijpen van de zinsamenhang waarbinnen bepaalde gebeurtenissen plaatsvinden. Maar, aldus Weber, als het gaat om de vraag naar de causale samenhang tussen historische verschijnselen ('Zurechnungsfrage'), kan kennis van wetmatigheden wel een bruikbaar middel zijn: 'Ueberall... ist die Sicherheit der Zurechnung um so grösser, je gesicherter und umfassender unsere generelle Erkenntnis ist'. (WL.S.179).

Simmel streeft juist naar dit soort kennis in zijn vormensociologie, hij rekent het althans tot een van de taken van deze discipline om wetmatigheden van sociale vormen op te sporen; maar Weber voegde aan bovenvermelde zin nog toe: 'Die Erkenntnis des Generellen ist uns in den Kulturwissenschaften nie um ihrer selbst willen wertvoll'. (WL.S.180).

Webers gezagstypen staan ten dienste van historisch onderzoek. Maar om cultuursociologische arbeid te kunnen verrichten is wel een instrumentarium vereist. In het hoofdstuk 'Die Typen der Herrschaft' uit zijn niet-historiserende studie Wirtschaft und Gesellschaft staat typenconstructie voorop en dient daarom het historisch materiaal op zijn beurt als louter voorbeeld en middel om tot bruikbare begrippen te komen. Deze systematische arbeid is, gelet op het totaal van Webers geschriften, geen doel op zich geweest, maar was wel noodzakelijk ten behoeve van historisch-sociologisch onderzoek:

'...nichts sollte hier schärfer betont werden als der Satz, dass der Dienst an der Erkenntnis der Kulturbedeutung konkreter historischer Zusammenhänge ausschliesslich und allein das letzte Ziel ist, dem, neben anderen Mitteln, auch die begriffsbildende und begriffskritische Arbeit dienen will'. (WL.S.214).

Simmels vormensociologie contrasteert in dit opzicht duidelijk met het werk van Weber. In Soziologie is het feitenmateriaal ondergeschikt aan het doel om elementaire vormeigenschappen en processen van sociale relaties vast te stellen. De vormensociologie is een analytisch-reducerende wetenschap: 'Das soziologische Verständnis... (will) den Grundbegriff der Vergesellschaftung in seinen einzelnen Bedeutungen und Gestalten ergreifen, (will) die Erscheinungskomplexe in ihre Einzelfaktoren bis zur Annäherung an induktive Regelmässigkeiten analysieren'. (Soz. S.114). Weber onderzoekt niet speciaal de vormen van vermaatschappelijking zoals door Simmel beoogd, - eerder neemt hij deze vormen met hun bijzondere eigenschappen voor gegeven aan -, maar stelt de vraag naar de verhouding of verwantschap tussen vorm (sociale structuur) en mentaliteit (Geist) binnen verschillende culturen. Weber vooronderstelt de maatschappij (als vormen van wisselwerking), die Simmel juist tot probleem en object van studie maakt. De typen van gezag zijn voor Weber instrumenten ten behoeve van historisch onderzoek. Over de verhouding tussen geconstrueerde typen en feitelijk historisch proces maakte Weber de volgende belangrijke opmerking: een ideaaltypisch geconstrueerde ontwikkeling is streng te scheiden van de feitelijke geschiedenis. Een ideaaltypische orde met behulp van historisch materiaal verduidelijken, houdt het gevaar in zich, dat, aldus Weber, de historische kennis als dienaar van de theorie optreedt in plaats van omgekeerd. Hierdoor kunnen theoretische constructie en geschiedenis gemakkelijker met elkaar verwisseld worden:

'Logische Ordnung der Begriffe einerseits und empirische Anordnung des Begriffenen in Raum, Zeit und ursächlicher Verknüpfung andererseits erscheinen dann so miteinander verkittet, dass die Versuchung, der Wirklichkeit Gewalt anzutun, um die reale Geltung der Konstruktion in der Wirklichkeit zu erhärten, fast unwiderstehlich wird'. (WL.S. 204).

Maar wat in dit verband te denken van uitspraken als de volgende: 'Die Geltung von Ordnungen kraft Heilighaltung der Tradition ist die universellste und ursprünglichste'. (WL.S.580) en 'Die heute geläufigste Legitimitätsform ist der Legalitätsglaube' (WL.S.581) of 'Die bürokratische Struktur ist überall spätes Entwicklungsprodukt' (WG.S.578). Deze uitspraken klinken tamelijk 'universalgeschichtlich'. De kern van Webers cultuurstudies, de rationaliseringsthese, wijst bovendien duidelijk in de richting van een evolutiegedachte: rationalisering van de samenleving ligt in de kiem van het evolutieproces opgesloten. Terugkomend op bovengenoemde uitspraken kunnen we stellen dat het hier om empirische constatering gaat, die Weber baseert op cultuurvergelijkende studies met behulp van geconstrueerde gezagstypen. Hij ontleent die uitspraken niet aan een of andere causale wet van de geschiedenis. In de typen van gezag ligt geen historische wet besloten. Ze komen in vele combinaties met elkaar en gelijktijdig naast elkaar voor. (WG.S.669f) Ook Simmel verwerpt de gedachte aan historische wetten, maar evenals Weber stelt hij wel eenzelfde ontwikkeling vast ten aanzien van de gezagsverhoudingen, namelijk hun 'Objektiv werden', een ontwikkeling van 'Personenherrschaft' naar 'Gesetzesherrschaft'. (Soz.S.148f, 171). Dit objectiveringsproces - Weber spreekt over 'Versachlichung' of 'Vergesellschaftung' van gezagsrelaties - schrijft Simmel hoofdzakelijk toe aan vormensociologische veranderingen als bevolkingsgroei, toenemende complexiteit van het maatschappelijke verkeer en daaraan verbonden noodzaak tot rationalisering en arbeidsverdeling. Voorzichtig geformuleerd beweert Simmel zelfs: '...vielleicht sind die Wandlungen der Geschichte...solche der soziologischen Formen' (Grundfr.S.20). Weber is eerder geneigd historische veranderingen te begrijpen en te verklaren uit de gewijzigde houding en motieven van individuen ofwel uit de zinstructuur van sociale relaties. Vormensociologie en verstehende sociologie vullen elkaar op dit punt aan: beide trachten vanuit verschillende perspectief het inzicht te vergroten in de

sociale werkelijkheid, met name in processen van rationalisering, het typische kenmerk van de moderne samenleving. Op één verschil tussen Simmel en Weber wil ik tenslotte nog wijzen in verband met hun visie op de geschiedenis. In Webers cultuuranalyse neemt charisma als bron van vernieuwing in de geschiedenis een belangrijke plaats in; maar het proces van charisma-veralledaagsing-charisma etc. is voor hem een zuiver sociologisch schema, dat duidt op de spanningsverhouding tussen zingericht handelen en de eigen wetmatigheid van vormstructuren. Simmel besteedt in zijn vormen-sociologie eveneens veel aandacht aan het telkens terugkerende conflict tussen individu en maatschappij, de discrepantie tussen subjectieve en objectieve cultuur. Maar in tegenstelling tot Weber beperkt hij zich niet strikt tot het sociologisch onderzoek van de golfbeweging innerlijke vernieuwing en uiterlijke vormverstarring, maar neigt hij ertoe dit proces levensfilosofisch te duiden naar het ritme leven-vorm-leven. Deze duiding van de werkelijkheid, waarvan bij Weber geen woord te vinden is, staat centraal in het laatste deel van deze studie: Simmels levensfilosofie.

Inleiding.

In de voorafgaande delen hebben we gezien, dat het vorm-inhoud onderscheid ten grondslag ligt aan Simmels kennistheorie en vormensociologie, waarbij de nadruk kwam te liggen op het indirecte karakter van de kennis: geen afbeelding van de werkelijkheid, maar vormgeving aan de chaotische hoeveelheid feiten door op rationele wijze orde te scheppen en samenhang te construeren. De levensfilosofie, - de term wordt hier gebruikt als verzamelnaam voor tal van irrationalistische, anti-intellectualistische stromingen in het denken - verzet zich tegen de neokantiaanse opvatting over de relatie tussen kennis en werkelijkheid. Tegenover het beperkte en indirecte karakter van de louter verstandelijke kennis stelt zij die vormen van kennis op de voorgrond die dichter bij de 'volle werkelijkheid' van het leven staan. De levensfilosofie wil het leven onmiddellijk verstaan en doet daarbij een beroep op andere geestelijke vermogens dan de uitsluitend intellectuele, zoals de intuïtie, instinctieve kennis, Nacherleben en invoelend Verstaan. In dit deel staat de levensfilosofie van Simmel centraal. Heeft Simmel, zo kan men zich afvragen, de neokantiaanse principes dan losgelaten? Is er sprake van een duidelijke ommekeer in zijn denken? Natuurlijk geeft zijn werk een ontwikkeling te zien; globaal kan een onderscheid gemaakt worden tussen een kennistheoretische, cultuursociologische en metafysische periode¹. Ook is aantoonbaar, dat in zijn latere werken de kantiaanse invloed minder wordt en die van de levensfilosofie toeneemt. Toch meen ik - en dat hoop ik met deze studie duidelijk te maken -, dat Simmels denken van begin tot eind

in het teken van beide denktradities staat, waardoor zijn werk een hechte eenheid toont: in zijn vormenstudies beklemtoont hij het levensprincipe, in zijn levensfilosofie het vormprincipe. Hieraan dankt Simmel zijn bijzondere positie als neokantiaan en levensfilosoof². Beide denkrichtingen delen hetzelfde uitgangspunt: het leven is chaotische irrationaliteit, een duistere levensstroom en als zodanig niet door het verstand te kennen. De neokantiaanse kennistheorie stelt zich op het standpunt, dat werkelijkheid en gekende werkelijkheid nooit samenvallen, dat uitspraken over de werkelijkheid steeds het karakter van 'alsof' hebben, dat zij heuristische waarde bezitten, maar nooit kunnen uitspreken wat het leven - de irrationaliteit van het 'an sich' - werkelijk is. De levensfilosofie karakteriseert het leven eveneens als ongrijpbaar voor het intellect, maar zij probeert langs andere wegen toch tot uitspraken te komen over wat het leven werkelijk is: het uitgangspunt, de irrationaliteit van het leven, wordt hier niet zo maar als gegeven beschouwd, maar tot probleem gemaakt. In zijn laatste werk Lebensanschauung (1918), maar ook al in zijn monografieën over Goethe en Rembrandt (1913 en 1916), voorstudies van dit laatste werk, heeft Simmel het leven zelf onder woorden willen brengen; het is een uiterste poging om te laten zien, hoe ver men in het denken over het leven kan komen³. Daarbij speelt ook weer het vorm-inhoud onderscheid een grote rol. Maar anders dan in zijn kennistheorie en vormensociologie gebruikt Simmel dit onderscheid hier als metafysisch principe en omschrijft hij het levensproces als leven dat steeds vormen nodig heeft en voortbrengt, maar deze ook telkens weer vernietigt, omdat het nooit volledig in vormen op kan gaan.

De toepassing van het neokantiaanse vorm-inhoud schema in de levensfilosofie heeft naar twee kanten vruchtbaar gewerkt. Door het vormprincipe met het levensprincipe te verbinden corrigeert Simmel enerzijds Kant en de neokantianen: het denken zelf wordt in het levensproces opge-

nomen, waardoor a priori-vormen van waarneming en verstand uit dieper gelegen structuren van de ervaringswerkelijkheid worden afgeleid. Anderzijds corrigeert Simmel de levensfilosofie door het leven te verbinden met het vormprincipe; de levensfilosofie benadrukt eenzijdig de vormloze continuïteit van het leven. Simmel stelt daar tegenover, dat het leven niet zonder vormen kan.

Levensfilosofische elementen zijn in bijna iedere studie van Simmel aanwijsbaar, maar staan centraal in Lebensanschauung, zijn geestelijk testament. Ook in Soziologie worden resultaten van sociologische analyse voortdurend in een levensfilosofisch kader geplaatst, wanneer Simmel aan de eigenschappen van sociale vormen uitspraken verbindt over wezenskenmerken van het leven. In zijn opstellen over cultuur, zowel daterend uit de beginperiode als uit de laatste jaren van zijn leven, wordt cultuur opgevat als een onophoudelijk proces van vormen scheppen en weer vernietigen: wezen, toekomst, crisis, conflict en tragiek van de cultuur worden als eigenschappen van het leven beschreven⁴. Philosophie des Geldes uit 1900 leidt hij zelfs in met de opmerking dat deze studie bedoeld is om vanuit de oppervlakte van verschijnselen door te dringen tot de diepste en laatste betekenis die zij hebben als kenmerken van het leven; geld moet uit de eigenschappen van het leven begrepen worden, omgekeerd moet de invloed van het geld op het leven worden nagegaan. Ook zijn studies over Goethe, Rembrandt, Kant en Nietzsche of zijn essays over Michelangelo, Rodin en Rilke zijn geen biografieën, maar beschouwingen over het leven dat in het werk van deze personen bijzondere gestalte heeft gekregen. Simmel neemt een aparte plaats in binnen de levensfilosofische traditie. Om dit duidelijk te maken zal ik tevens aandacht besteden aan twee invloedrijke levensfilosofen: Wilhelm Dilthey (1833-1911) en Henri Bergson (1859-1941). Beiden waren tijdgenoten van Simmel en staan in een bijzondere relatie tot diens werk. Dilthey doceerde tegelijkertijd met Simmel in

Berlijn. In hoeverre Simmel door Dilthey is beïnvloed is moeilijk uit te maken⁵. Hij verwijst in zijn werk nergens naar hem. Omgekeerd komen we de naam Simmel 'n enkele keer tegen bij Dilthey; zo bijvoorbeeld waar deze blijk geeft van zijn afkeer van de sociologie als zelfstandige wetenschap, maar een uitzondering maakt voor Simmels vormensociologie. Voor het overige stond Dilthey afwijzend tegenover Simmels denken, sprak hij er denigrerend over en heeft hem zelfs in zijn carrière tegengewerkt⁶.

Een vergelijking tussen Simmel en Dilthey is ook daarom van belang, omdat beiden een aanzet hebben gegeven tot een theorie van het Verstaan en Dilthey, evenals Simmel (cf. Die Probleme der Geschichtsphilosophie) er naar streefde een 'Kritik der historischen Vernunft' uit te werken.

Over Bergson merkte Simmel op, dat hij degene was die onder woorden heeft gebracht waar hij zelf steeds naar op zoek was: een filosofie van het leven. Simmel beschouwde Bergson als een van de grootste filosofen van zijn tijd⁷. Of er echt sprake is van invloed van Bergson op Simmel of slechts van herkenning, is ook hier niet met zekerheid te zeggen. Simmel schreef een essay over Bergson en zorgde voor een Duitse vertaling van diens Evolution créatrice, omgekeerd heeft Bergson zich ingezet voor vertalingen van Simmel in het Frans⁸. Tijdens de Eerste Wereldoorlog evenwel verkoelde hun wederzijdse relatie sterk.

In hoofdstuk 6 komen drie thema's uit de levensfilosofie van Dilthey en Bergson ter sprake die voor de vergelijking met Simmel van belang zijn. Hierop vooruitlopend meld ik reeds dat bij Dilthey, de historicus/filosoof, het accent ligt op de verhouding tussen leven en geschiedenis en dat Bergson, de bioloog/filosoof, vooral het scheppend vermogen van het leven benadrukt tegenover de dode materie. In hoofdstuk 7 tenslotte wil ik laten zien dat het Simmel, de socioloog/filosoof, primair gaat om de spanningsverhouding tussen leven en vorm, zoals deze in het cultuurproces gestalte krijgt.

Hoofdstuk 6. De levensfilosofie van Dilthey en Bergson.

6.1. Inleiding: algemene karakteristiek van de levensfilosofie.

Vatten we de verschillende perioden uit de geschiedenis van de filosofie in één begrip samen, aldus Simmel, dan is dat voor de Griekse filosofie het begrip Zijn, in het tijdperk van het Christendom en de Middeleeuwen het begrip God, in de Renaissance de Natuur, in de 19de eeuw de Maatschappij en op het breukvlak van de 19de en 20ste eeuw het begrip Leven⁹. De levensfilosofische wereldbeschouwing is natuurlijk niet strikt aan een bepaald historisch tijdvak gebonden, maar zijn hoogtepunt en grootste invloed valt ongeveer samen met de opkomst en ontwikkeling van de moderne maatschappij; onder moderne maatschappij verstaan we hier een samenlevingsvorm, die beheerst wordt door processen van rationalisering, bureaucratisering en mechanisering van het leven, waardoor subjectieve en objectieve wereld in toenemende mate uit elkaar dreigen te gaan en zelfstandige vormen aannemen. Onder één noemer samengebracht kunnen we zeggen dat levensfilosofieën een reactie zijn op de intellectualisering van de cultuur; in het denken, speciaal het natuurwetenschappelijk denken, zo was men overtuigd, bezat de mens het machtigste instrument om niet alleen de natuur te beheersen, maar ook de mens zelf, de maatschappij en de cultuur. Zo won de rede steeds meer terrein: in de filosofie, de wetenschap, religie en kunst, in de organisatie van het politieke en maatschappelijke leven ('Zweckverband'), maar vooral zichtbaar in de handel en wandel van de geldeconomie. De levensfilosofie is een protest tegen dit alles-overheersend intellectualisme¹⁰. In de meest radicale vorm richt zij zich tegen ieder denken

(Nietzsche), in meer gematigde vorm tegen het natuurwetenschappelijk denken, dat kennis gelijk stelt aan natuurwetenschappelijke kennis (Dilthey, Bergson, Simmel). Uiteindelijk, zo stelt de levensfilosofie, kan het leven alleen door het leven zelf begrepen worden. Zij wijst het primaat van de rede af en beschouwt deze ondergeschikt aan het leven als de bron van alle kennis.

De anti-intellectualistische neiging van de levensfilosofie rond de eeuwwisseling sluit aan bij het verzet tegen de Verlichting en het geloof in de rede, zoals dat aan het einde van de 18de eeuw zich manifesteerde in de werken van o.a. Rousseau, Herder, Goethe, Schiller, de 'Sturm und Drang' generatie, van Romantici als Schlegel en Fichte. Hoofdfiguren van de 19de eeuwse levensfilosofie zijn Schopenhauer en Nietzsche, die hun kritiek vooral tegen het intellectualisme van Kant richten. Door uiteen te zetten dat ook het denken afhankelijk is van een willen, heeft Schopenhauer het kantiaanse dogma, dat het verstand het diepste kenmerk van de mens is, willen weerleggen: aan ieder denken gaat een wilsact vooraf. Willen is gelijk aan leven, zodat uiteindelijk het leven de instantie is die het denken afwijst of opneemt. Schopenhauers levensfilosofie mondt uit in een extreem pessimisme: leven als willen opgevat, is een rusteloos zoeken en zinloos gedreven worden in een wereld die van laatste doeleinden beroofd is. Schopenhauer is daarmee een vertolker van het moderne levensgevoel. Ook voor Nietzsche bestaat er geen doel, waarop het leven gericht is, maar voor hem is het leven doel op zich: leven is 'eine Tendenz zur Steigerung ihrer selbst'. De waarde van het leven ligt in het telkens weer opnieuw overstijgen van zichzelf. De levensfilosofische ethiek van Nietzsche is het ideaal van de 'Übermensch': 'Steigen will das Leben und steigend sich "überwinden"'. Niet het verstand, maar de hartstocht, de wil en het gevoel zijn de stuwende krachten van het leven¹¹. Dilthey, Bergson en Simmel hebben de levensfi-

losofie vruchtbaar willen maken voor de wetenschap met hun bijdrage aan de discussie over grenzen en methoden van diverse vormen van kennis. In die discussie spelen vooral de volgende tegenstellingen een telkens terugkerende rol: het contrast tussen ervaren en gekende werkelijkheid, tussen het leven dat geschiedenis heeft en de natuur die geen geschiedenis kent, tussen de tijdservaring waarin verleden, heden en toekomst met elkaar verweven zijn en het meetbare tijdsbegrip van de natuurwetenschappen, tussen het intellect dat gericht is op de buitenwereld en de beheersing daarvan en het streven naar kennis van de subjectieve, innerlijke ervaring, tussen generalisering en individualisering, tussen de constructie van causaal-mechanische verbanden en het Verstaan van de ervaringswerkelijkheid in zijn concreet-organische samenhang. Aspecten van deze tegenstellingen zullen hieropvolgend verder worden toegelicht bij de afzonderlijke bespreking van de levensfilosofie van Dilthey, Bergson en Simmel.

6.2. Leven en geschiedenis: Wilhelm Dilthey.

Evenals Simmel heeft Dilthey kennistheoretisch onderzoek verricht naar de grondslag van de cultuurwetenschappen en evenals Simmel fundeert hij deze kennis in de wezenskenmerken van het leven. Citaat-vergelijking zal in veel gevallen dan ook een overeenkomst te zien geven tussen beider levensfilosofieën, maar daarmee is nog allerm minst hun onderlinge verwantschap aangetoond. Om duidelijk te maken dat Dilthey en Simmel op beslissende momenten andere wegen inslaan, geef ik eerst een beknopte samenvatting van Diltheys levensfilosofie, waarbij ik me beperk tot die aspecten die voor de cultuurwetenschap van belang zijn. In een commentaar hierop zal ik vervolgens proberen aan te geven langs welke lijnen de opvattingen van Dilthey en Simmel uit elkaar gaan¹².

Typerend voor de historicus Dilthey is, dat hij

in zijn afkeer van speculatieve metafysica en positivistische natuurwetenschap zijn heil zoekt bij die denkrichting, die naar zijn oordeel niet van boven- of van buitenaf gestuurd wordt, maar van binnenuit, vanuit de innerlijke ervaring die de levensbron is van alle kennis over mens, geschiedenis en cultuur: 'Ausschliesslich in der inneren Erfahrung, in den Tatsachen des Bewusstseins fand ich einen festen Ankergrund für mein Denken', zo bekende Dilthey in zijn voorwoord bij Einleitung in die Geisteswissenschaften, bedoeld als een 'Kritik der historischen Vernunft'. In dit door hem zelf nooit als afgerond beschouwde werk stelt hij leven en geschiedenis op een bijzondere wijze aan elkaar gelijk: alwat geschiedenis heeft maakt deel uit van de levenssamenhang en het leven dat zichzelf wil verstaan (Geist vs. biologisch leven) kan niet om zijn eigen geschiedenis heen. Maar Dilthey gaat nog een stap verder: aan zijn uitgangspunt dat leven en geschiedenis identiek zijn verbindt hij tevens de consequentie, dat de historicus behoort te werken met levensbegrippen ('Kategorien des Lebens'), opdat de afstand tussen levende en gekende werkelijkheid daardoor zo klein mogelijk blijft. Dergelijke begrippen zijn bijvoorbeeld Zusammenhang, Zeitlichkeit, Bedeutung, Wert, Kraft, Entwicklung, Gestaltung, Ideal en Wesen. Levensbegrippen zijn in Dilthey's opvatting geen autonome rationele denkvormen, maar afdrukken van de vormen van het leven zelf. (VII, S.203; cf VII, S.232, 253, 262). Zijn streven naar levensechte begrippen, zijn pleidooi voor directe kennis houdt tevens een kritiek in aan het adres van de intellectualistische op de ratio ingestelde filosofie; bloedeloos noemt Dilthey dit soort denken: 'In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als blosser Denktätigkeit' (I, S.XVIII). Uit het feit dat Dilthey leven, geschiedenis en begripsvorming zo aan elkaar gelijkstelt, valt te begrijpen dat hij het onderscheid tussen systematische en historische methode voor de geestes-

wetenschappen afwees als een fout gestelde keuze. Wie de mens, zijn cultuur en geschiedenis wil verstaan ontkomt volgens Dilthey niet aan de ontologische tegenstelling tussen levende geest en levenloze natuur. Op dit onderscheid berusten methode en begripsvorming van de geesteswetenschappen (cf. I, S.98, 271; V, S.425, VI, S.57) en dit sluit een natuurwetenschappelijke, systematische benaderingswijze uit. Natuurlijk was Dilthey niet blind voor het fundamentele kennisprobleem dat de directe ervaringswerkelijkheid, het leven als scheppende kracht niet in begrippen te vangen is: 'Es ist, als sollten in einem beständig strömenden Fluss Linien gezogen werden, Figuren gezeichnet, die standhielten' (VII, S.280). Maar gelukkig biedt het levensproces zelf een uitweg voor dit kennisprobleem, betoogt Dilthey, omdat ons via de cultuur, de geobjectiveerde geest, een mogelijkheid wordt gegeven om het leven te begrijpen. Door het Verstehen (de hermeneutische methode, door Dilthey onderzocht) van de Ausdruck (geobjectiveerd leven) krijgen we inzicht in de Erlebnis (leven, geschiedenis, onszelf). Over het vermogen tot Verstehen beschikt in principe iedereen, omdat we gemeenschappelijk tot dezelfde geest behoren, die zich in de geschiedenis objectificeert. Culturele verschillen naar plaats en tijd vormen geen onoverkomelijke problemen voor dit Verstehen. De gemeenschappelijkheid of levenssamenhang waar Dilthey op doelt heeft kosmische dimensies:

'Diese Selbigkeit des Geistes im Ich, im Du, in jedem Subjekt einer Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schliesslich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte macht das Zusammenwirken der verschiedenen Leistungen in den Geisteswissenschaften möglich. Das Subjekt des Wissens ist hier eins mit seinem Gegenstand, und dieser ist auf allen Stufen seiner Objektivation derselbe' (nl.Geist, A.B.) (VII, S.191).

De kern van Diltheys geesteswetenschappelijke methode (Erleben - Ausdruck - Nacherleben - Verstehen) wordt bepaald door zijn streven de concreet historisch-maatschappelijke werkelijkheid terug te vertalen in de oorspronkelijke grondstructuur van de ervaringswereld, waaruit zij is voortgekomen (V, S.265)¹³. Wat niet in het schema Erleben - Ausdruck - Verstehen past, behoort naar het oordeel van Dilthey dan ook niet tot het object van de geesteswetenschappen¹⁴. Maar het omgekeerde geldt voor hem ook: wat er wél in past dient langs deze weg bestudeerd te worden.

De maatschappij rekent Dilthey tot het object van de geesteswetenschappen, omdat het hier in tegenstelling tot de natuur om een levenssamenhang gaat: 'Die Natur ist uns fremd. Denn sie ist uns nur ein Aussen, kein Inneres. Die Gesellschaft ist unsere Welt. Das Spiel der Wechselwirkungen (cf. Simmels "Formen der Wechselwirkungen", A.B.) in ihr erleben wir mit (...) da wir in uns selber von innen (...) die Zustände und Kräfte gewahren, aus denen ihr System sich aufbaut'. (Einl. S.36). Dilthey stelt zich op het standpunt van het individu. Psychische en psychofysische feiten vormen de grondslag van elke theorie over individu en maatschappij. Over een sociologie als zelfstandige wetenschap had hij dan ook zijn twijfels, zondermeer afwijzend stond hij tegenover opvattingen (o.a. van Comte en Spencer), die het individuele uit het maatschappelijke leven poogden te verklaren. (cf. Einl. S.422).

Om een vergelijking met de levensfilosofie van Simmel te vergemakkelijken, kom ik naar aanleiding van het bovenstaande tot de volgende conclusies.

Ten eerste, in de discussie over de indeling der wetenschappen is duidelijk dat Dilthey blijft vasthouden aan een ontologische opsplitsing van de werkelijkheid in Natuur en Geest. Niet de vraagstelling of interesse van het ken-

nend subject - zaken waarop het neokantianisme het onderscheid der wetenschappen baseert -, maar het feit of iets al dan niet thuishoort in de samenhang van Leben - Ausdruck - Verstehen is voor Dilthey doorslaggevend. Rickert, Weber en Simmel erkennen op methodologische gronden de natuurwetenschappelijke methode in wetenschappen als psychologie en sociologie. Dilthey wijst deze principieel af voor de geesteswetenschappen.

Ten tweede, Dilthey streeft met behulp van levenscategorieën naar een correspondentie tussen begrip en werkelijkheid. De distantie tussen leven en kennis moet overbrugd worden, willen de geesteswetenschappen levensecht zijn, wil men de werkelijkheid weer opnieuw beleven. Voor het Umbildungskarakter van de kennis heeft Dilthey weinig oog: kennissamenhang is een copie van de levenssamenhang (V, S.147). Ten derde, het is opvallend dat Dilthey nauwelijks aandacht heeft voor het omslagkarakter van het leven zelf. Alle nadruk legt hij op de gemeenschappelijkheid van leven, geschiedenis, cultuur. In het individu ziet hij het historisch universum weerspiegeld. Tussen leven (Erlebnis) en objectieve Geist (cultuur) bestaat voor Dilthey een harmonische eenheid, de levenseenheid. Het is juist de samenhang tussen leven en Ausdruck (vormen) die het mogelijk maakt om via Verstehen de weg terug te volgen van Ausdruck naar Erlebnis. Zoals we nog zullen zien, benadrukt Simmel in zijn levensfilosofie vooral de tegenstelling tussen leven en vorm, de discontinue, conflictueuze en tragische momenten in de cultuur.

Ten vierde, leven is voor Dilthey door en door historisch. In zijn levensfilosofie is geen plaats voor systematisch, niet-historiserend denken¹⁵.

Maar dat het denken over leven en geschiedenis zelf historische momenten bevat en deel uitmaakt van de geschiedenis, houdt niet zondermeer in dat de geschiedenis ook het denken bepaalt; met name van neokantiaanse zijde (door Rickert en Simmel) is erop gewezen, dat de inhoud van

het denken niet uit zijn geschiedenis is af te leiden: het hoe (worden) en het wat (zijn) behoren tot twee logisch te onderscheiden werelden. Niet zo verwonderlijk is in dit verband dan ook dat de historicus Dilthey kiest voor de biografische methode: in de grote gestalten van de geschiedenis openbaart zich het levensprincipe. Niet vanuit bovenhistorische ideeën of normen schrijft hij geschiedenis, maar vanuit de persoonlijkheid van historisch gewichtige figuren¹⁶. Ook in dit opzicht zijn Simmel en Dilthey elkaars tegenpolen.

In Simmels monografieën over Rembrandt, Goethe en Nietzsche vinden we niets opgetekend over de persoon zelf of de tijd waarin deze leefde. Simmel concentreert zich uitsluitend op het werk en de idee van het leven dat daarin vervat ligt; hij is niet geïnteresseerd in de combinatie 'leven en werk'.

Als historicus heeft Dilthey belangrijke studies nagelaten, zoals zijn driedelige Leben Schleiermachers (1870) en Die Jugendgeschichte Hegels (1905). 'Im Nacherleben und Einfühlen war er Meister', naar het oordeel van Rickert, waar deze onmiddellijk aan toevoegde dat Dilthey als filosoof er minder in geslaagd is zijn standpunt te verduidelijken¹⁷. Diltheys Einleitung in die Geisteswissenschaften en zijn levensfilosofie missen in ieder geval de helderheid en bondigheid van formuleren die zo kenmerkend zijn voor de levensfilosoof met wie Simmel zich meer verwant voelde en aan wiens werk de volgende paragraaf is gewijd: Henri Bergson.

6.3. De levensfilosofie van Bergson: leven en materie.

In zijn levensfilosofie stelt Bergson een totaal andere benaderingswijze van de werkelijkheid voor dan die, welke de wetenschap van de natuur gewoonlijk hanteert. Om te weten wat het leven is, is intellectuele kennis ontoereikend, de aangewezen weg is hier de intuïtieve kennis. Uit de scherpe tegenstelling die Bergson maakt tussen de kenmerken van beide vormen van kennis, komt zijn

levensfilosofie het duidelijkst naar voren. Voorzover een vergelijking met de levensfilosofie van Simmel dit vereist, geef ik ook hiervan eerst een korte samenvatting¹⁸.

Verstand en werkelijkheid.

Het verstand is voor de mens een instrument om de wereld buiten hem te kunnen beheersen. De manier waarop hij de werkelijkheid ten behoeve van zijn handelen, benadert, - de materie in geval van het verstand - brengt hem tot uitspraken over hoe de werkelijkheid is, of liever gezegd, hoe deze werkelijkheid in elkaar zit. In begrippen als eenheid, veelheid, causaliteit, finaliteit, berekenbare tijd en ruimte proberen we de werkelijkheid te vangen. Het beeld dat het verstand op deze manier van de werkelijkheid geeft, is mechanisch of teleologisch; in het eerste geval wordt gesteld, dat de werkelijkheid te verklaren en te berekenen is uit een samenhang van constante relaties volgens wetten van oorzaak en gevolg, in het tweede geval veronderstelt men dat de werkelijkheid aan een vooropgezet plan beantwoordt. In beide vormen van denken wordt de werkelijkheid als een voor eens en altijd vastgesteld gegeven beschouwd, dat zondermeer gekend kan worden. Daartoe isoleert het verstand elementen en eigenschappen, zoekt naar gelijkvormigheden, en met behulp van begrippen tracht het de eenmaal geanalyseerde werkelijkheid weer opnieuw tot een geheel te construeren. Door te delen, te meten en te berekenen zoekt het verstand naar de elementen waaruit de werkelijkheid is samengesteld; eenmaal kennisgenomen van deze stukken werkelijkheid, veronderstelt het intellect deze werkelijkheid te kunnen reconstrueren. Het verstand benadert de werkelijkheid als een machine, en in de praktijk blijkt deze benadering nuttig te zijn. De materie leent zich uitstekend voor deze benaderingswijze. Hoe meer we de wereld leren beheersen, hoe groter de triomf van deze intellectuele vermogens van de menselijke geest.

Dit in stukken delen van de werkelijkheid en

weer opnieuw in elkaar zetten mag dan wel in de wereld van de materie groot succes hebben, deze intellectuele overwinning op de werkelijkheid betekent daarom nog niet, dat ook een beter inzicht is verkregen in het levensproces als zodanig. Hiervoor is een ander soort kennis vereist, een andere methode van werkelijkheidsbenadering.

Bergson wil de grenzen van de intellectuele vermogens aangeven. Op het leven zelf, gekenmerkt als continue beweging, heeft het verstand geen vat. Dat komt omdat het verstand de werkelijkheid van buitenaf benadert. Doel van het verstand is niet de dingen zelf te leren kennen, maar om er greep op te krijgen en invloed op uit te oefenen: de dingen van buitenaf leren kennen om er beter op te kunnen reageren. Het verstand is geïnteresseerd in de dingen vanwege hun praktisch nut: 'Savoir, c'est-à-dire prévoir pour agir'¹⁹.

Greep op het leven krijgen betekent hier de levende, organische werkelijkheid opvatten als een mechanisme: pas door de werkelijkheid gelijk te stellen aan een machine, kan het verstand ermee overweg. Bij de werkelijkheid van de materie voelt het verstand zich thuis en op zijn gemak, niet bij die van het leven. Materie en verstand passen bij elkaar en passen zich aan elkaar aan: in het materiële vlak komt het verstand tot een steeds grotere beheersing van de werkelijkheid en dit des te meer naarmate die werkelijkheid mechanisch wordt opgevat. De causaal-mechanische benaderingswijze van de werkelijkheid blijkt vooral uit de wijze waarop het verstand benaderingen in de werkelijkheid opvat. Het verstand beschouwt verandering als volgt: een werkelijkheid wordt op een bepaald moment gefixeerd in een waarneming of begrip onder een bepaalde vorm; als op een daaropvolgend tijdstip een nieuwe vorm wordt waargenomen, wordt er gezegd, dat er verandering is opgetreden. Het verstand zet discontinue, onbeweeglijke elementen als momentopnamen naast elkaar en voorzover deze elementen, na elkaar geplaatst, van elkaar verschillen, concludeert het verstand dat er verandering is opgetreden.

Het verstand laat continue, statische elementen bewegen zoals een filmmappaaraat beelden projecteert en daardoor een beweging suggereert. Eigenschap van het verstand is aldus een natuurlijk misverstaan van het leven. Werkelijk zijn namelijk niet deze vormen, dat zijn momentopnamen. Werkelijkheid is continue beweging, onophoudelijke vormverandering. Ieder moment is overgang, verandering. Empiristen en rationalisten draaien volgens Bergson de zaak om; niet omdat het verstand van moment naar moment gaat en aldus vorm aan vorm verbindt, ontstaat beweging, de werkelijkheid zelf is beweging en omdat het verstand daar geen vat op heeft, wordt iedere beweging in momenten uiteengelegd en gefixeerd. Het verstand brengt kunstmatige beweging aan. De levende werkelijkheid als continuïteit en totaliteit is voor het verstand als zodanig niet toegankelijk. Het analytische verstand dat de werkelijkheid in begrippen uiteenlegt, blijft daardoor op grote afstand van het levensproces dat constante beweging is. Alleen de intuïtie is volgens Bergson in staat deze werkelijkheid te benaderen. Analyse en intuïtie zijn twee gescheiden en totaal van elkaar verschillende vormen van werkelijkheidsbenadering. Via de intuïtie is het wél mogelijk om tot analyse over te gaan, het omgekeerde is niet mogelijk.

De intuïtie en het élan vital.

Er is verandering, er zijn geen dingen die veranderen. Deze verandering is continue beweging en is levenskenmerk bij uitstek. In deze constante stroom is alle werkelijkheid opgenomen, de wereld van het subject en het object. Dit continue levensproces noemt Bergson 'durée réelle': de ondeelbare tijd die verleden, heden en toekomst aan elkaar bindt, vergelijkbaar met de constante stroom van een melodie²⁰. In de tijd als levensproces is niets gescheiden: onze innerlijke ervaring is geen aaneenschakeling van van elkaar losstaande psychische momenten, maar innerlijke duur, waarin het verleden via

de herinnering doorwerkt naar het heden. Onze ervaring is cumulatief: nooit is een ervaring twee keer dezelfde. Leven is verandering en schepping van telkens iets nieuws - 'évolution créatrice' - en de stuwkracht die dit scheppingsproces mogelijk maakt is het élan vital'. In de intuïtie is de mens zich onmiddellijk bewust van deze levensstroom. De intuïtie voert ons immers binnen in het leven zelf. Het intellect blijft buiten dit leven staan en construeert op kunstmatige wijze beweging door levensmomenten causaal-mechanisch aan elkaar te koppelen. De intuïtie valt met het leven zelf samen en is zelf innerlijke duur. Deze overeenkomst tussen de intuïtie als innerlijke duur en het leven als reële duur noemt Bergson 'sympathie'²². Ze zijn niet aan elkaar gelijk, maar bezitten beide iets dat elkaar aantrekt en doet begrijpen. Intuïtie en durée hebben een 'Wahlverwandschaft'.

Verstand en intuïtie, wetenschap en levensfilosofie, kunnen niet zonder gebruikmaking van begrippen: de verstandsbegrippen zijn weliswaar helder en vastomlijnd, maar tevens abstract en levensvreemd, die van de intuïtie zijn noodzakelijk vaag en duister als het leven zelf, maar staan daarom dichter bij het leven. In zijn voornaamste werk Evolution créatrice gaat Bergson in op de oorsprong en ontwikkeling van het verstand in relatie tot het instinctvermogen²³. Instinct en intellect zijn uit de evolutie van het leven ontstaan. Voortgekomen uit het leven staan zij in dienst van het leven. Het verstand is gericht op vorm en relatie van de dingen, het instinct op de dingen zelf: de inhoud. Deze twee soorten aangeboren kennis dragen elkaars sporen, maar zijn in de loop van de evolutie hun eigen weg gegaan; het verstand is steeds verder los komen te staan van het leven zelf en richt zich tot de inerte materie. Het instinct raakt aan de binnenkant van de dingen, het unieke en onuitsprekelijke, dat slechts te kennen is vanwege de innerlijke sympathie tussen een bewustzijn en de dingen zelf. In de intuïtie wordt het leven onmiddel-

lijk als eenheid begrepen en wordt het subject-object onderscheid weer opgeheven. Object van de levensfilosofie is dit creatieve levensproces: de reële duur. De intuïtie is de weg waarlangs dit proces gekend kan worden.

Bergsons metafysica van het leven staat tegenover de levensbeschouwing van rationalisme en empirisme. Slechts de levensfilosofie is in staat om het leven werkelijk te begrijpen, omdat zij vertrekt vanuit de intellectuele sympathie met het leven zelf. Het rationele, verstandelijke denken kan hier niet helpen. In onszelf ervaren we het leven zoals het werkelijk is: zuivere duur. Het levensproces als scheppende evolutie heeft een neergaande en opgaande lijn, maar er is nooit stilstand. Met behulp van wat Bergson het *élan vital* noemt, poogt hij een metafysische duiding van de totale werkelijkheid te geven. Dit *élan vital* schept steeds nieuwe vormen van leven. Materie wordt in deze visie als versteend leven opgevat, maar ook van deze werkelijkheid probeert het leven steeds weer bezit te nemen; het leven vecht tegen de materie en krijgt telkens nieuwe impulsen uit de weerstand die de dode materie, waarop het leven stuit, wekt. Tussen leven in absolute zin en levenloze materie liggen de vormen, waarin het *élan vital* zich manifesteert: de vormen van planten-, dieren- en mensenwereld. Aan de twee divergerende ontwikkelingslijnen van het leven, *élan vital* en materie, beantwoorden de twee wijzen van kennen: intuïtie en verstand. Materie is verstard levens*élan*, ontstaan door gebrek aan stuwkracht. Materie is de tendens van het leven tot ontspanning, verslapping en uitputting. Hoe verder materie van het leven afstaat, hoe meer het in de greep komt van het verstand. Hoe dichterbij de werkelijkheid bij het leven staat, des te meer verbondenheid is er tussen dit leven en het bewustzijn. In de intuïtie, bewustgeworden instinct raken bewustzijn en leven aan elkaar. Bergsons levensfilosofie is een reactie op en discussie met het kantiaanse denken. Hij wil de scheiding tussen kennis en werkelijkheid weer opheffen door terug te keren tot de grondslag: het leven zelf.

Noch de ratio, noch de zintuigen, slechts de intuïtie is in staat dit scheppend levensproces te volgen.

De affiniteit tussen Simmel en Bergson is groot, ondanks het intellectualistische karakter van Simmels vormenbegrip. De reactie op de eenzijdigheid van het natuurwetenschappelijke wereldbeeld en de overheersende invloed van het natuurwetenschappelijke denken op de afzonderlijke wetenschappen, de nadruk op het levensprincipe als bron van kennis en basis van waaruit de werkelijkheid begrepen moet worden, deze kenmerken vinden we zowel terug in het werk van Simmel als dat van Bergson.

Bergson kwam vanuit de biologie tot zijn levensfilosofie. Eindpunt van Bergsons filosofie is het levensprincipe (*élan vital*) leren kennen en te laten zien welke specifieke kennis, namelijk intuïtie hier vereist is. Met de duiding van het levensproces als scheppende ontwikkeling sluit de levensfilosofie van Bergson af. Hier begint eigenlijk pas de levensfilosofie van Simmel. Wat voor Bergson doel en eindpunt was, is voor Simmel vertrekpunt. Het leven als scheppende ontwikkeling is bij Simmel niet object van studie, maar vormt de achtergrond voor zijn visie op de ontwikkeling van de cultuur. Niet de tegenstelling leven-materie staat bij hem centraal, maar het cultuurproces als scheppende ontwikkeling volgens het schema leven-vorm-leven. Simmels levensfilosofie heeft betrekking op de cultuur als vormen van het leven, niet op het leven zelf in vitaal-biologische zin. Simmel wil, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, op de eerste plaats de cultuur-historische werkelijkheid levensfilosofisch duiden.

Hoofdstuk 7. Levensfilosofie en cultuuranalyse.

Inleiding.

In zijn laatste boek Lebensanschauung maakt Simmel de balans op¹. Zelf beschouwde hij dit werk als zijn testament, 'meines bisschen Weisheit letzten Schluss'². Er is bij Simmel inderdaad sprake van een afgerond oeuvre. Begonnen met kennistheoretisch onderzoek, gevolgd door empirisch-sociologische cultuurstudies, verdiept hij zich tenslotte in de metafysica van het leven.

De kern van Simmels levensfilosofie ligt opgesloten in de begrippen leven en vorm. Daarmee is tevens het belangrijkste onderscheid aangegeven tussen Simmels opvattingen over het leven en die van andere levensfilosofen. Dilthey en Bergson bijvoorbeeld veronachtzamen de vormgevende aspecten in het levensproces en als zij er al aandacht voor hebben, worden deze als van buiten komend, levensvreemd of zelfs levensvijandig beschouwd. In Simmels definitie van het leven (paragraaf 1) worden de daaraan tegengestelde eigenschappen als een wezenlijk bestanddeel in het leven zelf opgenomen. Leven en vorm zijn twee momenten van hetzelfde levensproces, die in de cultuur een verschillend accent kunnen krijgen; nu eens overheerst het vormprincipe, dan weer het levensprincipe, zelden is er evenwicht. Simmel heeft deze eenheid van tegendelen - leven en vorm - voor tal van gebieden uitgewerkt, zo bijvoorbeeld voor de filosofie, de kunst, de religie en de moraal (paragraaf 2). In zijn definitie van het leven komt ook duidelijk de spanningsverhouding tot uitdrukking tussen leven en vorm. Het is vanuit dit levensfilosofische kader, dat Simmel zijn cultuurbegrip omschrijft: de dynamiek van de cultuur blijkt tevens haar tragiek te zijn; cultuurcrisis en cultuurconflict komen voort

uit het wezen van de cultuur zelf: de tegenstelling tussen leven en vorm (paragraaf 3). Twee uitgangspunten hebben mij in deze studie over Simmel telkens opnieuw houvast geboden: het vorm-inhoud onderscheid en het principe van wisselwerking. Ook in Simmels levensfilosofie keren beide weer terug, zij het dat het vorm-inhoud onderscheid in de definitie van het leven nu een ontologische status heeft gekregen, evenals het principe van wisselwerking, dat hier duidt op het dialectische proces van de cultuur.

7.1. Simmels tweeledige definitie:
leven is meer-leven en meer-dan-leven.

Als denken de tegenpool is van leven dan staat de levensfilosoof voor de moeilijke opgave om toch met behulp van begrippen duidelijk te maken wat hij onder leven verstaat. Simmel geeft de volgende definitie van leven: leven is 'Mehr-Leben' en 'Mehr-als-Leben': het eerste lid van deze definitie wil zeggen, dat het leven zich kenmerkt door continuïteit, beweging en stuwkracht; hierin is Simmels levensbegrip verwant met Bergsons begrip élan vital. Simmel gaat echter verder dan Bergson door in zijn definitie van het leven ook de vorm op te nemen, waarin het leven genoodzaakt is zich te manifesteren. Het tweede lid van de definitie drukt dit kenmerk uit: leven is tegelijkertijd ook meer-dan-leven. In vormen als individualiteit, sociale relaties en cultuur vindt het leven - onbegrensde continuïteit - zijn begrensde vorm. Wat Bergson beschouwt als aan het leven vreemd en tegengesteld, beschouwt Simmel als wezenskenmerken van het leven zelf. De continue levensstroom brengt zelf vormen voort en deze worden telkens weer opnieuw doorbroken:

'Indem es Leben ist, braucht es die Form (leven is meer-dan-leven) und indem es Leben ist braucht es mehr als die Form (leven is meer-leven). Mit diesem Widerspruch ist das Leben behaftet, dass es

nur in Formen unterkommen kann und doch in Formen nicht unterkommen kann'. (L., S.22).

Zichzelf overschrijden is oerfenomeen van het leven zelf. Simmel noemt dit de zelftranscendentie, welke aan het leven immanent is (L., S.13). Het vermogen tot zelfbewustzijn is hiervan het eenvoudigste maar ook het meest fundamentele voorbeeld: zichzelf beoordelen en kennen, subject en object tegelijk zijn, betekent dat het individu zichzelf voortdurend overstijgt: 'Mit dieser Bewegung in der Transzendenz seiner selbst erst zeigt sich der Geist als das schlechthin Lebendige'. (L., S.7). Door dit transcendente karakter tot de hoeksteen van zijn levensfilosofie te maken, onderscheidt Simmel zich met name van de modefilosofieën van zijn tijd³. Vitaal-biologisch neigt leven tot meer-leven, maar het blijft daarmee binnen dezelfde sfeer. Maar Simmel voegt daaraan toe, dat het leven op het niveau van het bewustzijn zich uittilt boven het puur vitaal-biologische en daardoor iets voortbrengt dat een geheel eigen betekenis heeft en aan eigen wetten gehoorzaamt, namelijk het meer-dan-leven, waartoe o.a. behoren de taal, de wetenschap, de kunst, onze voorstellingswereld, normen, waarden, kortom de wereld van de cultuur.

'Wie das Transzendieren des Lebens über seine aktuell begrenzende Form hin innerhalb seiner eigenen Ebene das Mehr-Leben ist, das aber doch das unmittelbare, unausweichliche Wesen des Lebens selbst ist, so ist sein Transzendieren in die Ebene der Sachgehalte des logisch autonomen, nicht mehr vitalen Sinnes, das Mehr-als-Leben, das von ihm völlig unabtrennbar ist, das Wesen des geistigen Lebens selbst'. (L., S. 23-24).

Simmel probeert met zijn definitie van het leven aan te geven, dat de wereld van de cultuur, leven als meer-dan-leven, weliswaar een objectieve werkelijkheid is die door het subject als iets dat aan hem tegenovergesteld is, wordt ervaren, maar dat het leven als continue levensstroom telkens

weer opnieuw deze vormen van de cultuur doorbreekt en dat de cultuur daarom zijn vormen niet van buitenaf krijgt opgelegd. Subjectivistische en objectivistische levensbeschouwingen ontkennen dit wezensmerk van het leven, dat het namelijk eenheid is van leven en vorm. Aan dit dualisme valt niet te ontkomen door ofwel te vluchten in een onhoudbaar subjectivisme ofwel zichzelf te verliezen in de wereld van de objectiviteit der dingen.

Tot de grote vormgevende principes van het leven ('Weltformen')⁴, rekent Simmel naast de sociale werkelijkheid (zie hfdst. 3 en 4), wetenschap en filosofie, kunst, ethiek en religie. Zijn filosofische beschouwingen over deze vormen van de cultuur concentreren zich rondom het thema van de spanningsverhouding tussen leven en vorm. Enkele voorbeelden hiervan komen in de volgende paragraaf aan de orde.

7.2. Leven en vorm: accenten in de cultuur en cultuurbeschouwing.

De filosofie.

In Simmels nagelaten dagboek lezen we: 'Ich stelle mich in den Lebensbegriff wie in das Zentrum: von da geht der Weg einerseits zu Seele und Ich, anderseits zur Idee, zum Kosmos, zum Absoluten'⁵. Deze aantekening geeft precies weer, waarin Simmel afwijkt van de levensechte modofilosofieën. Hij streeft immers in zijn denken niet naar een reconstructie van het leven of naar een opnieuw beleven - dat is de weg terug -, maar kiest daarentegen het levensprincipe als vertrekpunt van zijn denken over mens, cultuur en kosmos. Levensfilosofie betekent voor Simmel niet een zoeken naar metafysische dogma's, naar een sluitend systeem van inhoudelijke beweringen, maar heeft voor hem veel meer betrekking op het denkproces zelf dat hij omschrijft als 'eine bestimmte geistige Attitüde zu Welt und Leben, eine funktionelle Form und Art, die Dinge aufzunehmen und innerlich mit ihnen zu verfahr-

ren'⁶. Een dergelijke houding maakt het hem ook mogelijk om tegenstellingen als leven en vorm zonder moeite in het denken op te nemen. Simmels cultuurfilosofie laat zich nog het beste typeren als een wijze van zien die zich niet richt tot, laat staan vastlegt op een bepaalde inhoud, maar des te scherper aandacht schenkt aan de dualiteit van leven en vorm.

Het perspectief van waaruit hijzélft denkt gebruikt Simmel ook als interpretatiekader voor zijn studies over het werk van Kant, Schopenhauer, Nietzsche en Goethe⁷. In zijn monografieën analyseert hij de denkbeelden van elk van deze personen met behulp van het leven-vorm schema, zonder dit overigens nadrukkelijk te vermelden. Zo overheerst naar het oordeel van Simmel in de filosofie van Kant de aandacht voor de vorm en vormprincipes. Daarentegen ligt bij Schopenhauer eenzijdig het accent op de grenzeloze continuïteit van het leven. Ook Nietzsche benadrukt het leven, maar toch met bijzondere aandacht voor de individualiteit als vorm van leven. Goethe benadert voor Simmel nog het dichtst het ideaal van de harmonische eenheid tussen leven en vorm.

De kunst.

Voor zijn kunstfilosofische beschouwingen geldt hetzelfde als voor de monografieën over belangrijke filosofen: Simmel wil ook hierin zijn eigen levensfilosofische opvattingen kenbaar maken, welke terug te voeren zijn tot de fundamentele tegenstelling tussen leven en vorm. Het levensprincipe wil hij ook aan de hand van het kunstwerk duiden en wel zover als de uiterste grens reikt van onze begrippen om het leven ermee te omschrijven. Aan het begin van zijn monografie over Rembrandt formuleert Simmel de opgave die hij zichzelf stelt aldus: 'von dem unmittelbar Einzelnen, dem einfach Gegebenen das Senkblei in die Schicht der letzten geistigen Bedeutsamkeiten zu schicken - das soll nur an der Erscheinung Rembrandts versucht werden'⁸.

Deze monografie draagt weliswaar de titel Rembrandt, maar in feite biedt Simmel hier vanuit levensfilosofisch perspectief een interpretatie van de schilderkunst in het algemeen; in het bijzonder werkt hij de tegenstelling uit tussen de klassieke kunst (voorbeeld: de Renaissance) en de germaanse kunst (voorbeeld: Rembrandt). Hij doet dit met behulp van de begrippen leven en vorm: 'die beiden Begriffe, zwischen deren Deutung und Wertung das Dasein sich auf Schritt und Tritt zu entscheiden hat (...), den letzten Kategorien der Weltauffassung'. (Rembrandt, S.67). Het probleem van de kunst en in laatste instantie, aldus Simmel, van elk bestaan als zodanig, is leven en vorm met elkaar te verenigen.

In de klassieke kunst (Oudheid en Renaissance) overheerst volgens Simmel de vorm het leven. Aan deze kunstvorm, of beter gezegd vormkunst, schrijft hij de volgende eigenschappen toe⁹: gericht op het uiterlijk, de volmaakte vorm, uitdrukking van een toestand, een zijn, van het algemene en tijdloze, mechanisch en geometrisch van constructie. Beelden en portretten van personen zijn hier geen uitdrukking van het leven in zijn individuele gestalten, maar representanten van het algemene, onsterfelijke typen, al dan niet getoond in de ban van hun kosmisch lot.

Rembrandts kunst laat precies het tegenovergestelde zien; in dit volstrekt unieke werk, aldus Simmel, getuigt de vorm van het leven. Rembrandts gestalten krijgen hun vorm niet van buitenaf opgelegd, maar deze komt uit het innerlijk van de uitgebeelde personen zelf voort. Vooral zijn portretkunst en religieuze kunst maken duidelijk dat Rembrandt het vormprincipe ondergeschikt maakt aan het levensprincipe. Zijn compositie is organisch, de personen die hij uitbeeldt zijn sterfelijk, dragers van een persoonlijk lot, bezitten individualiteit en een eigen geschiedenis. Waar Rembrandt volgens Simmel vooral in uitmunt is zijn vermogen om uitdrukking te geven aan het fundamentele feit dat de dood (vormprincipe) aan het leven immanent is. Hierin

openbaart zich het diepe verschil tussen de personages van Rembrandt en de onsterfelijke typen van de klassieke vormkunst.

Alle grote kunst, aldus Simmel, streeft uiteindelijk naar de eenheid van leven en vorm, of dat nu gebeurt door te zoeken naar het leven vanuit de vorm zoals in de klassieke kunst, of door te zoeken naar de vorm vanuit het leven zoals bij Rembrandt het geval is¹⁰. In dit verband gezien is het overigens niet zo verwonderlijk, dat Simmels belangstelling vooral uitging naar deze tweede weg. In zijn levensfilosofie probeert hij immers ook nieuwe vormen te vinden om de werkelijkheid filosofisch in uit te drukken. Vandaar ook zijn bijzondere affiniteit met kunstenaars die nieuwe vormen wisten te scheppen vanuit het levensprincipe, zoals bijvoorbeeld Michelangelo en Leonardo da Vinci, Shakespeare en Goethe, maar bovenal Rembrandt en veel later Rodin. Het is niet voor niets dat Simmel juist aan deze kunstenaars afzonderlijke studies heeft gewijd¹¹.

Religie en moraal.

Van Rembrandts religieuze kunst heeft Simmel gezegd dat we hier niet te doen hebben met 'das Malen des Religiösen', maar met 'das religiöse Malen'¹². Daarmee bedoelt hij dat het Rembrandt niet ging om een of andere inhoud van religie, maar om de religieuze levenshouding als zodanig: 'Nicht was der Mensch glaubt, nicht der besondere Inhalt des religiösen Lebens, sondern die Besonderheit des Lebens insoweit es religiös ist, bildet sein Problem'¹³.

Het onderscheid dat Simmel hier gebruikt als interpretatiekader voor de religieuze schilderkunst van Rembrandt, komen we reeds veel eerder tegen in zijn godsdienstfilosofische en -sociologische publicaties¹⁴. De twee soorten religie - soms subjectieve en objectieve religie genoemd, ook wel eens functionele en inhoudelijke - corresponderen zo niet naar de letter dan toch naar de geest met het leven-vorm onderscheid¹⁵. De religie als vorm wordt gekenmerkt door de objectiviteit van religieuze of kerkelijke feiten,

de wereld van de geïnstitutionaliseerde godsdienst met zijn eigen normen en wetten, die leden van een dergelijke gemeenschap slechts behoren te aanvaarden. Daarnaast onderscheidt Simmel de religie, die louter in het innerlijk van de vrome, religieuze mens te vinden is: religie als levenshouding, wat daar verder ook aan geloofsinhoud of dogma's bijkomt of uit voortkomt. In verband met dit onderscheid merkt Simmel over de godsdienstcrisis van zijn tijd op, dat deze wordt gekenmerkt door het overboord zetten van niet zozeer deze of gene waarheid, maar van elke transcendente geloofsinhoud als zodanig. De objectieve religie verkeert daarmee in een crisis en treft die mensen, die daar hun geloof in zien. Wie echter religieus is van nature, aldus Simmel, zal door het verlies aan transcendente waarden en geloofsinhouden niet getroffen worden, omdat de religieuze levenshouding zijn zin en betekenis nu eenmaal niet ontleent aan een of andere autoriteit van buitenaf, maar aan het leven zelf. Binnen deze context van religie als leven of vorm moet Simmels uitspraak verstaan worden 'Wer den Gott nicht in sich hat, muss ihn ausser sich haben'¹⁶. Analoot aan zijn beschouwingen over de religie past Simmel het leven-vorm schema toe op de moraal. Ook hier maakt hij een onderscheid tussen datgene wat als plicht van binnenuit ervaren wordt en wat als norm van buitenaf wordt opgelegd. De innerlijke moraal is een functie van het leven zelf en heeft daarom een individueel karakter, de uiterlijke moraal berust op formele principes en wetten en is algemeen van aard. Simmels opvattingen over de individualistische moraal hebben niets van doen met een of andere vorm van vrijblijvendheid of subjectieve willekeur. Uitvoerig heeft hij vanuit levensfilosofisch perspectief uiteengezet wat hij onder de morele plicht verstaat, door hemzelf ook wel 'individuele wet' genoemd¹⁷. Iedere moraallee, voorop die van Kant, aldus Simmel, kent slechts algemene uitspraken, gebaseerd op de redenering dat een ideale norm niet uit dit toevallige individu dat tijdelijk deel uitmaakt van de werkelijkheid, kan worden afgeleid. Morele wetten moeten daarom dan ook bovenindividueel en algemeen zijn.

Zo komt Kant bijvoorbeeld zuiver langs logisch-formele weg tot zijn begrip categorische imperatief. Simmel onderschrijft met Kant het Sollenkarakter van de morele plicht, maar dit Sollen leidt hij niet af uit een formele redenering, maar uit de individuele wet van het leven. Leven wil zichzelf overstijgen en het individu ervaart dit streven als een moeten: ieder levensstadium is ondergeschikt aan een wet van het individuele leven. Simmel formuleert die wet als volgt:

'...über jeder besonderen menschlichen Existenz oder in ihr steht, wie mit unsichtbaren Linien vorgezeichnet, ein Ideal ihrer, ein So-Sein-Sollen (...). Nur die einheitliche individuelle Ganzheit meines Lebens kann bestimmen, wie ich mich zu verhalten habe. Das Entscheidende ist hier, dass der Mensch, wie er ist, zugleich das Gesetz enthält, wie er sein soll, dass sein Leben allenthalben von einem idealen und fordernden Bilde seiner selbst begleitet wird...'18.

Door in dit verband de term 'individuele wet' te gebruiken wil Simmel min of meer provocerend het gelijkheidsteken opheffen tussen de begrippen individualiteit en subjectiviteit enerzijds en de begrippen algemeenheid en wetmatigheid anderzijds¹⁹.

In bovenstaande voorbeelden hebben we gezien dat Simmel de dualiteit van leven en vorm tot uitgangspunt kiest voor zijn cultuurfilosofische beschouwingen over en interpretatie van het werk van anderen. Daarmee geeft hij ons tevens een indruk van zijn eigen denken; er blijkt immers uit dat Simmels aandacht voor de vormen (kunst, religie, filosofie, moraal etc.) voortkomt uit zijn levensfilosofie. In laatste instantie geldt dat ook voor zijn vormensociologie. Niet de vorm om de vorm heeft zijn belangstelling, maar het feit dat het steeds om vormen van leven gaat. Simmels preoccupatie met vormen heeft geen esthetische maar een levensfilosofische grondslag. Naar aanleiding van de tweeledige definitie van

leven heb ik in deze paragraaf laten zien hoe Simmel daarmee op accentsverschillen wijst in de cultuur. Over de dynamiek van leven en vorm - Simmels cultuurfilosofische institutionaliseringstheorie - gaat het resterende deel van dit hoofdstuk.

7.3. De omslag van het leven.

7.3.1. 'Achsendrehung des Lebens' als 'Wendung zur Idee'.

De definitie van het leven als meer-dan-leven duidt op het vormbegrip: de inhoud van het leven krijgt gestalte in de vormen van kunst, wetenschap, religie, ethiek, maatschappij etc. Eenmaal tot stand gekomen, vertonen deze 'Weltformen' een zelfstandigheid ten opzichte van het leven, waaruit zij zijn voortgekomen en ten opzichte van het leven dat deze vormen opneemt. Elk van deze vormen is in principe in staat om iedere inhoud van het leven in welke omvang dan ook in zich op te nemen; daarom is de wereld van religie, wetenschap of kunst elk op zich een volledig eigen vormgeving aan de inhoud van het leven en daarom zijn deze ook geen concurrenten van elkaar; noch is de een ondergeschikt aan de ander, hetzij in termen van absoluut of relatief of van onder- en bovenbouw²⁰. Inhoud en vorm staan onafhankelijk van elkaar. Wat vandaag nog tot kunst en religie gerekend wordt, is morgen wetenschap of maatschappelijk verkeer, of omgekeerd.

Iedere vorm mag dan wel in principe in staat zijn het totaal aan levensinhouden in zich op te nemen, realiseren kan ze dat niet, want iedere vorm vertoont in haar historische gedaante slechts fragmenten van de totale inhoud (Weltstoff); er bestaat geen volmaakte religie, maar altijd een historische vorm van religie; hetzelfde geldt voor alle vormen, waarin de levensinhoud gestalte krijgt. Onze religieuze, ethische, esthetische en wetenschappelijke ervaringen zijn fragmentarisch en historisch; we weten dat onze kennis uit brokstukken bestaat, dat ons handelen

ethisch onvolmaakt is, dat wil zeggen niet beantwoordt aan de idee van Waarheid en Goedheid. Ook al zijn Weltformen door het leven zelf voortgebracht, eenmaal verzelfstandigd, komen zij in een andere relatie tot het leven te staan. Deze verandering duidt Simmel aan met wat hij de omslag van het leven noemt - 'Achsendrehung des Lebens' - in de richting van de idee: 'Wendung zur Idee', daarmee doelend op de ommekeer, dat het leven zich gaat richten tot datgene wat het zelf heeft voortgebracht:

'Es sind zunächst Erzeugnisse des Lebens... Und nun geschieht die grosse Wendung, mit der uns die Reiche der Idee entstehen; die Formen oder Funktionen, die das Leben um seiner selbst willen, aus seiner eigenen Dynamik hervorgetrieben hat, werden derart selbstständig und definitiv, dass umgekehrt das Leben ihnen dient... Erst wenn jene grosse Achsendrehung des Lebens um sie herum geschehen ist, werden sie eigentlich produktiv; ihre sachlich eigenen Formen sind jetzt die Dominanten, sie nehmen den Lebensstoff in sich auf, und er muss ihnen nachgeben'. (L., S.37).

Oorspronkelijk stond ons leven praktisch volledig in het teken van de middel-doel relatie: handelen om te overleven. Cultuurschepping betekent dat ons handelen op steeds meer gebieden - natuurlijk nooit helemaal - loskomt van deze vitaal-teleologische handelingsstructuur. Doeleinden komen steeds verder af te liggen van de louter vitaal biologische prikkels, verzelfstandigen zich en worden tenslotte richtgevend voor de cultuurmens. Door deze omslag komt ons leven buiten de middel-doel relatie te staan. Hier ligt voor Simmel de belangrijkste betekenis van het vrijheidsbegrip: bevrijding van de mens uit de teleologische middel-doel keten en binding aan de idee²¹. Wat oorspronkelijk in dienst van het leven stond, slaat om in een dienst aan de idee: lust slaat om in geluk, pijn in lijden, erotiek in liefde. Zo ook ontstaan alle cultuurgebieden uit de omslag

van vitaal-teleologisch handelen in een dienst aan de idee. Met omslag bedoelt Simmel:

'dass die innerhalb und zu den Zwecken des realen Lebens erzeugte Form eine ideale Welt erzeugt, indem sie sich nicht mehr in die vitale Ordnung einfügt, sondern selbst eine Ordnung bestimmt oder ausmacht, in die sich das Leben - als Wirklichkeit, als Vorstellung, als Bild - einzufügen hat'. (L., S.64).

Religie, kunst en wetenschap, wier waarde en betekenis ver boven het praktisch-subjectieve niveau uitreiken, hebben hun oorsprong in de concreet historische levenservaring van individuen: hierin liggen de 'Vorformen' van de cultuur. Simmel laat de vitale oorsprong van belangrijke cultuurvormen zien. Praktische kennis ten dienste van het leven is nog geen wetenschap; hiervan is pas sprake, wanneer de inhoud ervan uitsluitend de speciale vormen van een wetenschappelijke discipline dient. Wetenschap als theoretische 'Weltform' ontstaat door aswenteling, waarbij kennis niet meer wordt bepaald door de inhoud van het gekende en zijn betekenis voor het leven, maar door de vormen van de kennis zelf. De verzelfstandiging van de methodologie binnen wetenschappelijke disciplines is hier een voorbeeld van. Kunst als vorm is ontstaan uit de omslag van de praktische op het leven gerichte constructie van beelden en typen. Zien, kijken en ons een beeld vormen van de ander, zijn vitale 'Vorformen' van de kunst. In de kunst wordt dit kijken en beelden construeren doel op zich: niet omwille van de inhoud wordt gekeken, maar omwille van het kijken wordt een inhoud geschapen: 'im allgemeinen sehen wir, um zu leben; der Künstler lebt, um zu sehen'. (L., S.64).

De wereld van de religie is op dezelfde wijze ontstaan uit een omslag van het leven. Het leven zelf heeft de religieuze vorm geschapen om aan zijn inhoud zin en richting te geven. Deze vorm wordt tot iets absoluuts en tot allesbepalende

instantie van het leven.

Eenzelfde omslag heeft plaatsgevonden op het gebied van het recht, de economie en de ethiek. Hoezeer het leven door de idee bepaald wordt, drukt het principe van gerechtigheid uit. Gerechtigheid in dienst van het leven slaat om in leven omwille van de gerechtigheid: 'fiat justitia, pereat mundus'. (L., S.88). Dit onderscheidt het recht van de 'Vorformen' gewoonten en zeden, die nog helemaal met het leven verbonden zijn.

Het omslagkarakter van het leven komt volgens Simmel nergens zo duidelijk naar voren als in het economische leven: de objectieve vormen en processen die hier gelden, beheersen het leven volkomen. Hier zijn de eisen van het systeem zo dwingend geworden, dat de omslag tragisch genoemd kan worden en zelfs karikaturale vormen aanneemt. (Zie Ph.d.G. zweiter Teil).

Als meest saillante voorbeelden van 'Achsen-drehung' in de sociale werkelijkheid noemt Simmel het spel, de wedstrijd en de vormen van wisselwerking die zo karakteristiek zijn voor het samenzijn in gezelschap: de vorm-om-de-vorm relaties²². Tenslotte het terrein van de ethiek. De omslag die hier heeft plaatsgevonden, wordt nog het beste duidelijk uit wat Kant de categorische imperatief genoemd heeft, in tegenstelling tot de hypothetische imperatief. Geen subjectief gestelde of sociale norm is volgens Kants moraal-leer richtsnoer voor ons zedelijk handelen, maar een objectieve instantie, de zedelijkheid als idee, die maakt dat we ons verplicht voelen zo en niet anders te handelen.

Samenvattend komt het hier op neer, dat Simmel het begrip leven niet eenzijdig in vitaal-biologische zin opvat, maar veel ruimer, omdat hij er ook de vormen toerekent waarin het leven gestalte krijgt. Vanwege de nadruk die hij daarbij legt op het omslagkarakter van het leven, zou men Simmels levensfilosofie ter onderscheiding van meer vitalistische denkrichtingen idealistisch kunnen noemen. Leven wordt idee. Hierin schuilt het metafysische karakter van Simmels levensfilosofie, dat hij het leven ziet als scheppend proces,

dat iets voorbrengt dat aan zichzelf tegengesteld en autonoom is. In dit omslagproces ligt volgens Simmel het belangrijkste motief, waarom het leven in tal van opzichten als tragisch wordt ervaren.

7.3.2. Tragiek van de cultuur.

De dynamiek van het levensproces uit zich ondermeer hierin dat het leven vormen voortbrengt, maar aan deze vormen niet genoeg heeft. De continuïteit van leven-vorm-leven zorgt voor verandering en vernieuwing. In dit omslagproces schuilt tevens de tragiek van de cultuur. Tragisch noemen we immers datgene wat levensnoodzakelijk in conflict komt met zichzelf: leven en vorm van leven. Tegen deze levensfilosofische achtergrond moeten we Simmels visie op de cultuur verstaan.

- Cultuurscheppingsproces en persoonlijkheidsvorming: subjectieve cultuur.

De mens, aldus Simmel, is het enige wezen dat stelling neemt tegenover zichzelf en zijn omgeving. Hieruit komt het onderscheid tussen subject en object voort. Dit onderscheid herhaalt zich in het bewustzijn zelf, doordat de mens zichzelf als een object tegemoet treedt en als subject een objectieve wereld van cultuurproducten creëert. Eenmaal ontstaan, gaan deze producten van de menselijke geest een eigen leven leiden: de inhoud van techniek, wetenschap, kunst, religie komt los te staan van zowel degene die deze heeft voortgebracht als van degene die er gebruik van maakt. De tegenstelling tussen wereld van subject en object heeft ook een tijdsaspect: de mens verandert steeds, maar leeft kort, terwijl de door hem voortgebrachte inhoud van de cultuur uit zichzelf niet verandert, maar wel langer voortduurt.

Het begrip cultuur staat in rechtstreeks verband met deze subject-object tegenstelling. In de geest van het 19^e eeuwse 'Bildungs'-ideaal gebruikt Simmel het begrip cultuur in verband met de persoonlijkheidsvorming en heeft hij het over 'de weg van de ziel tot zichzelf'²³. Cultuur

definieert hij als volgt:

'Ich verstehe sie als diejenige Vollendung der Seele, die sich nicht unmittelbar von sich selbst her erreicht, wie es in ihrer religiösen Vertiefung, sittlichen Reinheit, primären Schöpfungsgeschichte, sondern indem sie den Umweg über die Gebilde der geistig-geschichtlichen Gattungsarbeit nimmt: durch Wissenschaft und Lebensformen, Kunst und Staat, Beruf und Weltkenntnis geht der Kulturweg des subjektiven Geistes, auf dem er zu sich selbst, als eine nun Höheren und Vollendeteren zurückkehrt'²⁴.

Cultuurschepping is realiseren van datgene wat de mens als mogelijkheden in zich heeft: 'werde, was du bist'²⁵. Dit nu is slechts mogelijk langs de omweg van de cultuur. De mens ontwikkelt zichzelf door eerst te objectiveren wat in hem is; door vervolgens deze objecten weer op te nemen keert hij bij zichzelf terug. Cultuur ontstaat daar, waar twee elementen samenkomen die elkaars tegengestelde zijn: het subjectieve leven van het individu en de objectieve wereld van door hemzelf voortgebrachte cultuurproducten.

- Verzelfstandiging van de objectieve cultuur.

Iedere inhoud van de cultuur behoort aldus in principe tot minstens twee werelden; een subjectieve en een objectieve. Maar, zegt Simmel, de samenhang die de dingen van de objectieve cultuur voor het subject hebben, valt niet samen met die welke binnen de wereld van de dingen zelf geldt. De objectieve cultuur volgt een eigen weg. Talrijke dualismen ervaart het individu vanwege het feit, dat objectieve en subjectieve samenhang van cultuurinhouden niet samenvallen: bijvoorbeeld de tegenstelling tussen het individu als persoon en als lid van groepen, of tussen persoonlijke vrijheid en goddelijke orde. Door hun zelfstandige karakter en eigen wetmatigheid volgen de cultuurobjecten - niet slechts de economische objecten van de warenproductie -

hun eigen weg en komen los te staan van het subject, oorsprong en doel van het cultuurproces. Die zelfstandige ontwikkeling blijkt volgens Simmel duidelijk uit de dwang waarmee de techniek producten voortbrengt die we niet nodig hebben. Het ene product of technisch procédé roept als het ware zijn nevenproducten op: zij eisen elkaars aanvulling vanwege hun 'innere Logik'. In wetenschap en kunst zien we eenzelfde ontwikkeling. De techniek vervolmaakt hier niet de inhoud van de cultuur, noch het individu, maar vooral zichzelf. Deze ontwikkeling verloopt niet natuurnoodzakelijk, maar cultuurnoodzakelijk. Een dergelijke ontwikkeling noemt Simmel tragisch:

'Dies ist die eigentliche Tragödie der Kultur: ...dass die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen... Es ist der Begriff aller Kultur, dass der Geist ein selbständig Objektives schaffe, durch das hin die Entwicklung des Subjektes von sich selbst zu sich selbst ihren Weg nehme; aber eben damit ist jenes integrierende, kulturbedingende Element zu einer Eigenentwicklung prädestiniert, die noch immer Kräfte der Subjekte verbraucht, noch immer Subjekte in ihre Bahn reisst, ohne doch diese damit zu der Höhe ihrer selbst zu führen: die Entwicklung der Subjekte kann jetzt nicht mehr den Weg gehen, den die der Objekte nimmt; diesem letzterem dennoch folgend, verläuft sie sich in einer Sackgasse oder in einer Entleertheit von innerstem und eigenstem Leben'²⁶.

In zijn opstellen over de moderne cultuur komt Simmel voortdurend terug op deze tragiek: dat de cultuur het individu de weg wijst tot zichzelf, maar hem tegelijkertijd van deze weg tracht af te buigen als gevolg van de in het leven zelf ingebouwde tegenstelling tussen leven en vorm. Zoals we ook al in het hoofdstuk over Simmels cultuuranalyse hebben gezien (4,4.3.), stelt hij daarbij de volgende vragen: is er sprake

van een wanverhouding tussen subjectieve en objectieve cultuur? Blijft de subjectieve cultuur achter bij de objectieve cultuur, of andersom? Is de cultuur teveel gericht op het subject en heeft men te weinig oog voor de 'innere Logik' en eigen waarde van cultuurobjecten of omgekeerd, dreigt het subject verloren te gaan, omdat men zichzelf in de objectieve cultuur verliest²⁷?

7.3.3. Cultuurcrisis en -conflict.

Tussen subjectieve en objectieve cultuur kan een bepaalde mate van harmonie of conflict bestaan, van een werkelijke kloof is pas sprake, wanneer cultuurinhouden hun betekenis voor het individu verloren hebben. In de moderne samenleving van zijn tijd zag Simmel een reeks ontwikkelingen die deze kloof hielp bevorderen. Aansluitend bij Marx, stelt Simmel vast dat door toenemende specialisatie en arbeidsverdeling individuen steeds meer geïsoleerd en vervreemd raken van het product van hun arbeid:

'durch die Wirksamkeit differenten Personen entsteht ein Kulturobjekt, das als Ganzes, als dastehende und spezifische wirksame Einheit, keinen Produzenten hat, nicht aus einer entsprechenden Einheit eines seelischen Subjektes hervorgegangen ist'²⁸.

De discrepantie tussen subjectieve en objectieve cultuur in de moderne samenleving schrijft Simmel ook aan de volgende tegenstelling toe. Het individu is beperkt zowel in zijn vermogen cultuurproducten voort te brengen als in zich op te nemen. De objectieve cultuur heeft daarentegen een onbeperkte opnamecapaciteit en krijgt zijn inhoud van een onbeperkt aantal producenten. Deze inhoud is zo groot van omvang geworden en zo complex samengesteld, dat het individu zich er machteloos tegenover voelt en gevoelens van tekortschieten ervaart. Hij voelt zich opgenomen in relaties en verbanden die hij niet gewild heeft, maar waar hij niet onderuit kan. En binnen

deze verbanden is hij slechts in staat om de inhoud ervan fragmentarisch en als van elkaar losstaande feiten in zich op te nemen. Een gevolg van het feit dat de cultuurgebieden zo talrijk en heterogeen zijn geworden is dan ook, aldus Simmel, dat het de moderne cultuur aan een gemeenschappelijk idee ontbreekt:

'Würde man heut die Menschen der gebildeten Schichten fragen, unter welcher Idee sie eigentlich leben, so würden die meisten eine specialistische Antwort aus ihrem Beruf heraus geben; aber von einer Kulturidee, die sie als ganze Menschen und die alle Sonderbetätigungen beherrschte, würde man selten hören'²⁹.

Wanneer eenmaal de afstand tussen subjectieve en objectieve cultuur zo groot geworden is dat het individu zichzelf niet meer in de objectieve werkelijkheid kan terugherkennen en dat hij niet meer in staat is zich met de cultuur te assimileren, dan is de continuïteit en synthese verbroken en kan van een cultuurcrisis worden gesproken. Bij een dergelijke breuk staan twee wegen open: de weg van het subjectivisme, waarbij het individu zich volkomen opsluit in de eigen subjectiviteit, in de veronderstelling uitsluitend langs deze weg zichzelf waar te kunnen maken: de weg van het subject tot zichzelf loopt dan als het ware door eigen gebied. Dit type herkennen we in de pilaarheilige. De andere weg is die van het objectivisme, waarbij het individu volledig opgaat in het zakelijke en objectieve karakter van de dingen waarmee hij omgeven is, zonder ooit bij zichzelf terug te keren: dit type mens komen we tegen in de fanatieke vakspecialist: hij perfectioneert en vergroot de objectieve cultuur, maar blokkeert de ontwikkeling van zijn persoonlijkheid. In beide gevallen is van een synthese tussen subjectieve en objectieve cultuur geen sprake meer. Het ideale type mens dat een harmonische relatie tussen zichzelf en de objectieve cultuur tot stand weet te brengen is volgens Simmel het type van de geniale

mens: hij wijdt zich volkomen aan zijn taak vanuit en omwille van zichzelf én uit pure harts-tocht voor de dingen. (Goethe was voor Simmel het voorbeeld van de geniale mens)³⁰.

Een cisis tengevolge van de discrepantie tussen subjectieve en objectieve cultuur leidt niet alleen tot deze twee vluchtbewegingen, maar uit zich volgens Simmel ook in allerlei pathologische verschijnselen zoals bijvoorbeeld technische vooruitgang aanzien voor culturele vooruitgang, methoden belangrijker vinden dan resultaten van kennis, meer naar geld verlangen dan naar de dingen die met geld te koop zijn³¹. (cf. middel-doel omkering, hfdst. 4, 4.2.2.) We hebben gezien dat Simmel het cultuurproces levensfilosofisch verstaat als een permanente beweging van leven-vorm-leven. Daarin past dat het leven voortdurend oppositie voert tegen bestaande vormen. Een strijd om vernieuwing behoort tot de normale vormen van cultuurconflict. Maar, aldus Simmel, het conflict van de moderne cultuur - hij doelt dan op de periode na 1914 - wordt nu juist niet zozeer meer gekenmerkt door het verzet tegen bestaande vormen en het verlangen naar vernieuwing, maar door een strijd tegen het vorm-principe zondermeer. In bijvoorbeeld de kunst (expressionisme), de filosofie (pragmatisme), de religie (subjectivisme) keert het leven zich tegen welke vorm dan ook³². Omdat het individu zich in de bestaande vormen van de cultuur niet meer kan terugvinden en niet direkt in staat is om er adequate vormen voor in de plaats te stellen, meent het zonder vormen te kunnen leven en zoekt zijn toevlucht tot de eigen subjectiviteit. Simmels levensfilosofische cultuurkritiek loopt hier vooruit op hedendaagse cultuurvisies als die van Arnold Gehlen, die in zijn institutie-leer (vormen) uitvoerig ingaat op de subjectivistische tendensen in de moderne samenleving³³.

Vooral in Simmels latere opstellen klinkt duidelijker een zeker cultuurpessimisme door. We moeten daarbij dan wel bedenken dat deze werden geschreven in de jaren van de Eerste Wereldoorlog. Simmel was ervan overtuigd, dat hij leefde

en werkte in een tijd, waarin de cultuurgeschiedenis beslissende veranderingen doormaakte. Subjectivisme, vlucht in de objectiviteit en strijd tegen het vormprincipe als zodanig kon Simmel als cultuurfenomenen van zijn tijd aanwijzen, analyseren en verklaren vanuit zijn levensfilosofische optiek. Maar op grond van diezelfde levensfilosofie oordeelde hij óók, dat deze reacties op den duur geen stand houden, omdat het leven nu eenmaal niet zonder vormen kan³⁴.

Conclusie.

Simmel heeft met andere levensfilosofen gemeen, dat het levensbegrip in het centrum van het denken wordt geplaatst. Er is echter een belangrijk verschil. Dilthey en Bergson bijvoorbeeld leggen de nadruk op het vitalistisch principe: de duistere en verborgen krachten van het leven, de irrationaliteit ervan en de continue levensstroom. Wat verstand is of tegengesteld aan dit leven, wordt hiertoe herleid of blijft als tegenstelling in een onoverbrugbaar dualisme gehandhaafd.

De kritiek die Simmel op Bergson en de levensfilosofie en het algemeen heeft, richt zich tegen dit eenzijdig de nadruk leggen op één kant van het leven met verwaarlozing van het vormprincipe. De levensfilosofie kiest voor beweging, verandering, levensélan. Door deze eenzijdigheid hebben levensfilosofen als Dilthey en Bergson niet genoeg oog gehad voor de tragiek van het levensproces, dat leven om te kunnen leven steeds vormen nodig heeft. Zij willen het leven rechtstreeks verstaan door intuïtie en sympathie. Simmel tracht het leven daarentegen te begrijpen via de objectieve cultuur. Hij keert zich af van het irrationalistische levensbegrip door te laten zien, dat het leven de richting van zijn tegenstelling uitgaat - 'Wendung zur Idee' - in de vormen van de cultuur. Deze metafysica van het leven bepaalt Simmels cultuurfilosofie, maar ligt in laatste instantie ook ten grondslag aan zijn kennistheorie en vormensociologie.

In zijn nagelaten dagboek lezen we de volgende aantekening:

'Ich weiss, dass ich ohne geistigen Erben ster-

ben werde (und es ist gut so). Meine Hinterlassenschaft ist wie eine in barem Gelde, das an viele Erben verteilt wird, und jeder setzt sein Teil in irgend einen Erwerb um, der seiner Natur entspricht: dem die Provenienz aus jener Hinterlassenschaft nicht anzusehen ist'³⁴.

Hoewel dit fragment voor zichzelf spreekt wil ik er toch de volgende slotopmerking aan toevoegen. De eenheid van Simmels werk ligt niet zozeer in het resultaat, de inhoudelijke samenhang, als wel in de denkbeweging, de persoonlijke attitude die de heterogene werkelijkheid ordent en vormgeeft. Eenmaal gevormd wordt dit werk deel van de objectieve cultuur, waaruit iedereen naar believen kan putten: voor de een is Simmel de socioloog van de primaire groepen, voor de ander die van het conflict, voor velen een bron om voortdurend naar te verwijzen; Simmel schreef immers over talloze, de meest uiteenlopende onderwerpen. De eenheid die Simmel door zijn persoonlijke attitude zelf aan zijn werk heeft gegeven heb ik in deze studie van buitenaf willen reconstrueren. Geleid door twee principes, het vorminhoud onderscheid en het principe van wisselwerking, heb ik een verband willen leggen tussen Simmels kennistheorie, vormensociologie en levensfilosofie. Daarmee heb ik tevens willen aantonen dat Simmel als het ware een programma heeft afgewerkt, een plan dat aan zijn werk ten grondslag lag. Simmel heeft een oeuvre nagelaten.

Slotbeschouwing.

Aan de betekenis en doorwerking van Simmels opvattingen in de traditie van de sociologie heb ik in deze studie nauwelijks aandacht besteed. Wie daar speciaal in geïnteresseerd is, kan ik verwijzen naar recent verschenen overzichtsstudies van P.E. Schnabel (1974), D.N. Levine (1976) en H.J. Dahme (1981).

Op de invloeden die Simmel zelf ondergaan heeft, ben ik wel dieper ingegaan, zij het dat ik me daarbij geconcentreerd heb op de twee grote filosofische stromingen van zijn tijd: het neokantianisme en de levensfilosofie. Ik ben niet tot in details nagegaan naar wie en hoe precies de invloedslijnen liepen. Dat zou overigens ook niet zo gemakkelijk geweest zijn, want Simmel heeft in zijn werk geen referenties opgegeven. Een verwijt is hier zeker op zijn plaats, omdat men toch mag aannemen, dat ook Simmel veel van zijn inzichten aan anderen te danken heeft. In plaats van invloeden van en op Simmel te bestuderen heb ik me beperkt tot dit doel: te zoeken naar de eenheid in zijn kennistheoretische, vormensociologische en cultuurfilosofische geschriften. De sociologie stond daarbij in het middelpunt. Die eenheid wordt, zo heb ik trachten duidelijk te maken, bepaald door het feit dat Simmel twee thema's, het vorm-inhoud onderscheid en het principe van wisselwerking, als een cantus firmus in een polyfone compositie heeft laten doorklinken op alle drie gebieden: kennistheorie, vormensociologie en levensfilosofie, maar dan wel telkens in een andere betekenis. Die eenheid wordt bovendien bepaald door de aan beide thema's zo verwante redeneertrant, die een Simmel-tekst gemakkelijk herkenbaar doet zijn: dialectiek en relationisme ofwel denken in tegenstellingen en dualiteiten en voortdurend wisselen van perspectief.

Het beeld van Simmel dat ik in deze studie heb willen uitwissen, is dat van de uitstekende stukjesschrijver, de 'feuilletonist' zoals Lukács hem eens typeerde, de fragmentarische denker en essayist, de microsocioloog en esthe-

ticus. Ik heb de opvatting willen bestrijden als zou Simmel slechts interessant zijn om zijn details, altijd goed voor een passend citaat of te toetsen hypothesel. Ongetwijfeld was Simmel een uitstekend essayist, microsocioloog en estheticus, maar met die kwalificaties raakt men niet de kern van zijn werk. Om meer recht te doen aan de kwaliteiten van Simmel als socioloog en filosoof, is vooral meer aandacht nodig voor zijn totale oeuvre; dan blijkt ineens dat al dat fragmentarische deel uitmaakt van een totaalconceptie, waarin neokantiaanse en levensfilosofische elementen rondom de twee genoemde thema's zijn samengevoegd. Dan blijkt ook duidelijker, dat vele detailstudies in een bredere cultuursociologische analyse zijn opgenomen. Dat dit Simmel-beeld zo onbekend gebleven is, komt ten dele door de grote hoeveelheid fragment-vertalingen die er van Simmel in omloop zijn en door het ontbreken van een uitgave van zijn verzamelde werken. Bovendien is pas sinds kort, vanaf 1978, een engelse vertaling van Philosophie des Geldes (1900) beschikbaar en het is daarom niet zo verwonderlijk, dat deze studie van Simmel over de moderne op geld-economie gebaseerde samenleving tot nu toe zo weinig aandacht heeft gekregen.

Het eenzijdige beeld van Simmel, dat uit de literatuur zo vaak naar voren komt, moet zeker ook worden toegeschreven aan de overheersende invloed van de Amerikaanse sociologie. De belangstelling voor Simmel is in de Verenigde Staten altijd zeer groot geweest, maar ook zeer selectief, vooral gericht op zijn sociaal-psychologische en microsociologische studies. Simmels cultuursociologische analyse van het moderniseringsproces evenals zijn kennistheoretische geschriften bleven er goeddeels onbekend. Overwegend via de Amerikaanse literatuur (Chicago-school, Merton, Wolff, Coser, Goffman, e.a.) is men hier in Europa min of meer met Simmel vertrouwd geraakt. Dat geldt ook voor Duitsland, waar in de naoorlogse sociologie aanvankelijk weinig belangstelling meer bestond voor de eigen klassieken. De laatste

jaren is er duidelijk van een kentering sprake; regelmatig verschijnen nu in Duitsland studies over Simmel, met name over de relatie tussen zijn sociologie en filosofie, en over zijn maatschappij-theorie en cultuuranalyse.

Niet alles bij Simmel spreekt (nog) aan. Het is wenselijk dat sociologische begrippen en methoden filosofisch worden onderbouwd en dat eenmaal gevonden feiten door interpretatie of duiding worden gevolgd; beide zaken ontbreken heden ten dage in vele sociologisch genoemde onderzoeksrapporten: men volstaat met de presentatie van 'hard' cijfermateriaal of een 'levensecht' verhaal. Nu hebben theoretische onderbouwing en interpretatie van sociologisch onderzoek wel steeds een tijdgebonden karakter. Zo ontwierp Simmel zijn vormensociologie met behulp van het onderscheid tussen vorm en inhoud, een 19^e eeuwse begrippenkader, en zat hij vast aan levensfilosofische interpretaties, een modestroming in die dagen. Een hedendaags socioloog zal zich met de begrippen vorm en inhoud maar weinig raad weten en evenmin zal hij zich nog geroepen voelen of zelfs ook maar in staat achten om uitspraken te doen die betrekking hebben op 'den letzten Entscheidungen über den Sinn und Stil des Lebens' (Simmel, Brücke und Tür S.231).

Gelukkig heeft Simmel in zijn sociologische arbeid opvallend weinig gebruik gemaakt van de begrippen vorm en inhoud uit het programmatische hoofdstuk van Soziologie. Wél uiteraard van het perspectief dat hij met behulp van deze begrippen heeft willen omschrijven. Dit is mischien ook een van de redenen, waarom Simmels sociologie zo modern aandoet; zijn visie op de sociale werkelijkheid en zijn opvattingen over de sociologie als zelfstandige wetenschap waren nieuw. Hij beseftte dat het bestaande begrippenkader ontoereikend was om dit nieuwe perspectief op adequate wijze uit te drukken, maar zolang een eigen taal ontbrak, moest hij er wel gebruik van blijven maken. Simmels twijfel ten aanzien van de begrippen vorm en inhoud moge blijken uit de onduidelijke definiëring, maar meer nog

uit de neiging om naar nieuwe begrippen te zoeken; zo gebruikte hij bijvoorbeeld in plaats van vorm vaak de nu zo gangbare begrippen functie en structuur. Dat Simmel ook in onze tijd nog zo goed leesbaar is, komt zeker ook door het vorm-inhoud onderscheid zelf; want als perspectief op de werkelijkheid en eigenschap van het denken heeft dit onderscheid iets tijdloos. We komen het in de moderne sociologie, evengoed als elders, wel vaker tegen. Goede voorbeelden hiervan bieden Cosers boek Greedy Institutions, maar ook Zijdevelds On Clichés: een of meer vormeigenschappen van sociale instituties worden hierin geanalyseerd en vervolgens toegelicht en gedemonstreerd aan de hand van inhoudelijk de meest uiteenlopende verschijnselen².

Nog om een andere reden is Simmels sociologie modern te noemen. Het denken in termen van wederzijdse afhankelijkheid, het principe van wisselwerking, laat een totaal nieuwe benaderingswijze zien voor de wetenschap van de samenleving. Daarmee komt Simmel los van speculatieve geschiedfilosofische theorieën en sluit hij toch een historische benaderingswijze voor de sociale wetenschappen niet uit. (Zie hoofdstuk 3: a-historische vormensociologie en hoofdstuk 4: historische cultuuranalyse.)

Dat iemand kind van zijn tijd is en daarom vastzit aan bepaalde begrippen en denkbeelden is hem natuurlijk moeilijk te verwijten. Wel mag men, zoals Durkheim en Weber gedaan hebben, bezwaar maken tegen het feit dat Simmel het vorm-inhoud onderscheid methodisch zo weinig aandacht heeft geschonken, dat hij zo slordig met deze cruciale begrippen omging en ze vaak door elkaar gebruikte. Zijn argument, dat vooraf definities geven toch niet helpt en dat achteraf maar moet blijken of bepaalde begrippen en methoden hebben gewerkt, is zwak.

Wie begrippenkader, levensfilosofische interpretaties en een aantal gedateerde uitspraken over armenzorg, huwelijk, gezin en het wezen van de vrouw voor lief wil nemen, zal zondermeer moeten erkennen, dat vooral de twee hoofdwerken

Philosophie des Geldes en Soziologie studies van blijvende waarde zijn³. En dit niet alleen vanwege hun inhoud - de talloze vormenstudies, ingebed in een cultuursociologische analyse van de moderne samenleving -, maar ook vanwege de eraan ten grondslag liggende neokantiaanse ideeën over de verhouding tussen kennis en werkelijkheid, uitgangspunten die ook nu nog van bijzonder belang zijn voor de fundering van de cultuurwetenschappen.

In deze studie wilde ik geen overzicht, laat staan een samenvatting geven van de feitelijke inhoud van Simmels sociologie⁴. Het ging mij erom de eenheid aan te tonen in zijn werk, dat in de traditie zo verbrokken zijn weg gevonden heeft. Tot die eenheid heeft ook Simmels eigen stijl en wijze van denken aanzienlijk bijgedragen. Eerder dan een hoeveelheid sociologische feiten leert men van Simmel een bepaalde manier van kijken naar de werkelijkheid. Toegegeven, zijn onverwachte gedachtensprongen, zeer fijne nuances, soms ook haarkloverijen, maken hem niet altijd even leesbaar. Ook de vele analogieën wekken op den duur ergernis. Maar zijn stijl blijft desondanks fascinerend. Het ging hem niet zozeer om de resultaten van zijn denken, om massieve uitspraken, maar om de denkbeweging zelf, gekenmerkt door paradoxen, dualismen, dialectiek en relationisme⁵. Simmels relationisme is een wijze van denken, geen relativistische of nihilistische levenshouding. Simmel lezend krijgt men de indruk, dat hij al schrijvende steeds met allerlei nevengedachten werd geconfronteerd, die hij telkens weer opnieuw in zijn betoog zinvol heeft weten in te passen. 'Graven is noodzaak en bestemming van onze geest, of er nu een schat is of niet', zo schreef hij in de inleiding van Philosophie Kultur, een verzameling cultuurfilosofische opstellen. Van die noodzaak tot graven, is Simmels werk een voorbeeld bij uitstek. Of daarin een schat te vinden is of niet, is uiteindelijk aan de individuele lezer ter beoordeling. Deze studie wijst hem daarbij hopelijk de weg.

Noten.

Inleiding.

1. Van Simmel is in het Nederlands vertaald:
G. Simmel, De Godsdienst, (J.G. Boekenooien bew.)
Algemeene Bibliotheek der Samenleving. (Cohen Zonen)
Amsterdam 1908-09. Deel 1-5.
G. Simmel, Een keuze uit het werk van Georg Simmel.
(v. Loghum Slaterus) Deventer. 1976. Een vertaling
van de eerste 4 hoofdstukken uit Soziologie.
Berlin 1908.
Over Simmel bestaan de volgende Nederlandse publi-
caties:
D. Jalsma, 'De religie zonder God van Georg Simmel'.
in: Vox Theologica 17de jrg. nr.1. 1946 p.54-62.
R.F. Beerling, Moderne doodsproblematiek. Een ver-
gelijkende studie over Simmel, Heidegger en Jaspers.
(Delftsche Uitgeversmaatschappij).
S.Hofstra, 'Georg Simmel als socioloog'. Mens en
Maatschappij jrg.33. 1958 p.353-376.
R.F. Beerling, De sociologie van Georg Simmel. 1969.
R.F. Beerling, 'Georg Simmel'. In de reeks Hoofd-
figuren van de sociologie verschenen in: Intermediair
jrg.9, nr.19, 1973.
A.M.Bevers, 'Huwelijk en gezin in de sociologie van
Georg Simmel', in: Sociale Wetenschappen jrg.18,
3, 1975 p.189-213.
2. De belangrijkste bibliografieën van en over Simmel
zijn:
E.Rosenthal, K.Oberlaender, 'Books, Papers and Es-
says by Georg Simmel'. American Journal of Sociolo-
gy. jrg.51, 1945/46. p.238ff.
K.Gassen, M.Landmann (hrsg.), Buch des Dankes an
Georg Simmel. Berlin (Duncker & Humblot) 1958.
p.309-365.
M.Landmann (hrsg.), Georg Simmel. Das Individuelle
Gesetz. Frankfurt/M. 1968. p.256-260.
P.E.Schnabel, Die soziologische Gesamtkonzeption
Georg Simmels. Stuttgart. 1974.
H.Böhringer, K.Gründer (hrsg.), Ästhetik und Sozio-
logie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel.
Frankfurt a. M. 1976.
3. Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerun-
gen, Bibliographie. (K.Gassen und M.Landmann hrsg.)
Berlin (Duncker & Humblot) 1958. S. 31.
4. Buch des Dankes. S.26-27.
5. Uit een onvoltooid en destijds niet gepubliceerd
artikel van Max Weber over Georg Simmel. Zie: E.Tel-
legen, De sociologie in het werk van Max Weber.

- (Boom) Meppel. 1968. p.199. Zie ook: 'Max Weber, "G.Simmel as Sociologist"'. In Social Research jrg.39 nr.1 1972 p.155-163. (met een inleiding van D.Levine).
6. Buch des Dankes. S.172.
 7. G.Lukács, Die Zerstörung der Vernunft. I-III (Samlung Luchterhand) Darmstadt 1974. Zie band III S.63.
 8. M.Frischeisen-Köhler, 'Georg Simmel'. In: Kant-Studien. Bd.24. Berlin 1919. S.1-52. Zie S.4.
 9. E.Troeltsch, 'Der Historismus und seine Probleme'. Gesammelte Schriften III. Tübingen 1922. S.573.
 10. Durkheim gaf zijn commentaar op de formele sociologie van Simmel in: 'La sociologie et son domaine scientifique', oorspronkelijk verschenen in: Rivista italiana di Sociologia. IV.1900 p.127ff, later opgenomen in: A.Cuvillier, Où va la sociologie française? (Marcel Rivièrè) Paris 1953. Zie p.181, 185,186.
 11. S.R.Steinmetz, 'Nieuwste Duitsche Sociologie'. In: Mensch en Maatschappij. jrg.1 1925. p.3-12. Ook verschenen in: Mens en Maatschappij: Jubileumnummer 1925-1975. (Universitaire Pers Rotterdam) 1975. Zie p.4.
 12. Een uitstekend overzicht van Simmels invloed op de sociologie in de Verenigde Staten geven: D.N.Levine, E.B.Carter en E.M.Gorman in: 'Simmel's influence on American Sociology'. American Journal of Sociology. Vol.81 1976 nr. 4 p.813-845 en nr. 5 p.1112-1132.
 13. P.A.Sorokin, Contemporary Sociological Theories. (Harper Torchbooks) New York 1964. Zie p.502.
 14. R.A.Nisbet, The Sociological Tradition. (Heinemann Educ.Books) London. 1973.
 L.A.Coser, The Functions of Social Conflict. (Free Press) New York. 1956.
 L.A.Coser (ed.), Georg Simmel. Englewood Cliffs.1965.
 L.A.Coser, Masters of Sociological Thought. New York. 1971.
 L.A.Coser, Greedy Institutions. Patterns of Undivided Commitment. (Free Press) New York. 1974. In vertaling: Gulzige instituties. Patronen van absolute toewijding. (v.Loghum Slaterus) Deventer 1978. Nagenoeg iedere pagina van deze boeiende studie bevat uitspraken van Simmel, ook daar waar geen referenties worden gegeven. Men zou een aanzienlijk deel van dit boek kunnen re-construeren m.b.v. de hoofdstukken over zelfhandha-

ving van groepen en over de geheimhouding binnen groepen uit Simmels Soziologie (1908). Ook G.C.Homans heeft voor wat betreft zijn studie naar de elementaire vormen van gedrag en zijn ruil-theoretisch model veel te danken aan het werk van Simmel. Zie G.C.Homans' 'Social Behavior as Exchange' in American Journal of Sociology. 63 jrg. p.597-606. Hetzelfde geldt voor de referentie-groepentheorie van R.K.Merton in diens Social Theory and Social Structure. (Free Press) New York 1949. Ook het werk van E.Goffman, wel eens de Amerikaanse Simmel genoemd, is in vele opzichten aan dat van Simmel verwant, m.n. zijn 'dramaturgical approach' en zijn analyses van de rol van onwetendheid in sociaal gedrag.

15. Buch des Dankes. S.114-115.
16. L.A. Coser, Georg Simmel. 1965.
17. Buch des Dankes. passim.
18. P.J.Bouman, Fundamentele sociologie. (Standaard Uitgeverij) Antwerpen-Utrecht. 1968 p.72. Hij voegt daar nog aan toe dat het jammer is dat er in deze richting zoals door Simmel bedoeld, niet is verder gewerkt en maakt daarbij een uitzondering voor wat betreft het werk van Norbert Elias.
19. G.Simmel, Grundfragen der Soziologie. (Sammlung Götschen nr.1101) 1917, waar in hoofdstuk 3 Die Geselligkeit als voorbeeld wordt gepresenteerd van 'der Reinen oder Formalen Soziologie'.
20. Bedoeld is hier L.v.Wiese, Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen. Munich und Leipzig (Duncker & Humblot) 1924. (latere edities: System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre). 1933, 1955. Zie over het aantal van 650 vormen: D.N.Levine (ed.), Georg Simmel. On Individuality and Social Forms. Selected Writings. (Univ. of Chicago Press) Chicago 1971. p.XLVII. Levine zelf inventariseerde 123 vormen bij Simmel; zie: D.N.Levine, 'Some Key Problems in Simmel's Work' in: Coser (ed.), Georg Simmel.1965.
21. S.Hofstra, 'Georg Simmel als socioloog'. Mens en Maatschappij. jrg.33. 1958. p.353-376. Zie p.362.
22. Over de ontwikkeling van Simmels denken, zie o.a. M. Frischeisen-Köhler. (1919) zie noot 8. N.J.Spykman, The Social Theory of G.Simmel.Chicago. 1925.

- M.Landmann, Brücke und Tür. Stuttgart 1957.
- K.H.Wolff (ed.), Georg Simmel 1858-1918.
(Ohio State Univ.Press) 1959.
- F.H.Tenbruck, 'Georg Simmel 1858-1918'. Kölner Zeit-
für Soziologie und Sozialpsychologie. 1959. S.587ff.
- H.Böhringer, 'Spuren von spekulativen Atomismus in
Simmels formaler Soziologie'. In: Ästhetik und So-
ziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel.
(H.Böhringer und K.Gründer hrsg.) Frankfurt/M.
(Klostermann) 1976.
- P.E.Schnabel, Die soziologische Gesamtkonzeption
Georg Simmels. Stuttgart 1974.
- W.Wiesehöfer, Der unmetaphysische Mensch. Untersu-
chungen zur Anthropologie im Frühwerk Georg Simmels.
Tübingen 1975.

Hoofdstuk 1.

1. De volgende literatuur heb ik over het (neo)kantianisme geraadpleegd: W.Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. (J.C.B.Mohr-Siebeck) Tübingen 1957 (1891¹).
K.Vorländer, Geschichte der Philosophie. Bd.III Die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. (Felix Meiner Verlag) Leipzig 1927.
H.Noack, Die Philosophie Westeuropas. Darmstadt 1965.
H.J.Störig, Geschiedenis van de filosofie. Deel 2 (Spectrum) Utrecht/Antwerpen 1959.
E.Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme. Bd.III Gesammelte Schriften, Tübingen 1922.
E.Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften. Darmstadt 1961².
E.Becher, Deutsche Philosophen. (Duncker & Humblot) München/Leipzig 1929.
2. Het spreekt vanzelf dat deze 'Ideengeschichte' kennis sociologisch gefundeerd is in de maatschappelijke verhoudingen en processen van die tijd, met name in de sterke opkomst van de natuurwetenschappen en haar vele toepassingsmogelijkheden, in een groeiende industriële arbeidersklasse en de opkomst van sociaal-democratische partijen. Zie voor een goed beeld van de verhouding tussen leven en denken in Duitsland in de tweede helft van de 19de eeuw: J.Romein, Op het breukvlak van twee eeuwen (Querido) 1961.
3. In zijn boek Kant und die Epigonen (1865) eindigt O.Liebmann ieder hoofdstuk met de slotzin: 'Also muss auf Kant zurückgegangen werden'. Maar de neo-kantianen wilden verder gaan dan Kant en ook andere vormen van kennis dan de natuurwetenschappelijke aan een kritiek onderwerpen. Dat bedoelde Windelband te zeggen in zijn voorwoord bij Präludien (1883), waarin hij schreef: 'Kant verstehen, heisst über ihn hinausgehen'. Zo bijvoorbeeld verscheen in 1866 van F.A.Lange diens Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Als eerste ondernam hij hierin een poging om de uitgangspunten van het materialisme volgens de kritische methode van Kant te onderzoeken op de aanwezigheid en werkzaamheid van transcendentale a priori's. Verdere studies op dit terrein verrichtten K.Vorländer en E.Bernstein. P.Natorp paste de kritische methode toe op de psychologie en pedagogie. R.Stammler deed hetzelfde voor de sociale filosofie en rechtswetenschap. Windelband, Rickert, Simmel en Cassirer zochten naar een kritische fundering van de cultuurwetenschappen. Dat deze kritische filosofie de reflectie niet schuwde, moge blijken uit een studie van A.Liebert, die zich zelfs afvroeg: 'Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?' (Zie Störig, p.265.)
4. E.Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften. S.35ff.

5. Zie W.Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften 1924 (1883) S.242ff.
6. Simmel voelde zich wel verwant met het neokantianisme van de Heidelbergse traditie (Windelband/Rickert). Weinig sympathiek stond hij tegenover de Marburgse school (Zie Buch des Dankes, S.130, in een brief van Simmel aan Max Weber). Ook zijn medewerking aan het tijdschrift Logos samen met Rickert, Weber en Troeltsch duidt op een geestelijke verwantschap met de Badense neokantianen.
7. Zie voor dit neokantiaanse vorm-inhoud onderscheid: H.Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendental Philosophie. (J.C.B.Mohr-Siebeck) Tübingen 1915 (1892¹) S.142-150; W.Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 1957 S.454-581.
8. W.Windelband, 'Geschichte und Naturwissenschaft'. Strassburger Rektoratsrede 1894, opgenomen in Präudien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd.II. (J.C.B.Mohr-Siebeck) Tübingen 1924 (1883¹) S.136-160. Citaten in l.l. zijn genomen uit deze publicatie. Overigens weet Troeltsch over Windelbands redevoering het volgende op te merken: 'wohl nicht ganz ohne Beeinflussung durch die erste Auflage von Simmels 'Grundprobleme der Geschichtsphilosophie' 1892, im übrigen ausdrücklich nur an Lotzes und Sigwarts Logik angeschlossen'. Zie E.Troeltsch, 'Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie: Die Marburger Schule, die Südwestdeutsche Schule, Simmel'. In: Historische Zeitschrift Bd.124, 1921, S.377-447. Zie over Windelband ook: H.Rickert, Wilhelm Windelband. (J.C.B.Mohr-Siebeck) Tübingen 1915.
9. Geciteerd wordt uit: H.Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftliche Begriffsbildung. (J.C.B.Mohr-Siebeck) Tübingen 1929⁵ (1896-1902¹). Citaten hieruit worden aangeduid met de letter G. Verder heb ik gebruik gemaakt van: H.Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tübingen 1926, 6-7 Aufl. (1899¹). Citaataanduiding met de letter K. Rickert beschouwde dit boek als een beknopte samenvatting van Die Grenzen; zie Rickert, Die Philosophie des Lebens. 1922 (1920¹) S.47.
10. Rickert, Kulturw.und Naturw. S.30-34.
11. In plaats van de begrippen 'Geist' en Geisteswissenschaften te gebruiken, spreekt Rickert liever over 'Kultur' en cultuurwetenschappen. Het begrip Geist werkt volgens hem te verwarrend, omdat het tegenover natuur wordt geplaatst als het psychische tegenover het fysische. Zijn kritiek op Dilthey in dezen formuleert Rickert aldus: 'Der unwirkliche sinnhafte Gehalt der Kultur, der sich an den Realitäten findet, wird von Dilthey mit dem wirklichen psychischen Sein verwechselt, das im Seelenleben einzelner Individuen

- faktisch abläuft. So bleibt es verborgen, dass nicht der reale Geist, sondern der irrealer Sinn das eigent-liche entscheidende Moment bildet, welches die Ge-schichte sachlich von aller Naturwissenschaft trennt'. Die Grenzen S.543; cf. S.25ff, 169-187.
12. Rickert, Die Grenzen.. S.317.
 13. In deel 2 van deze studie staat Simmels sociologie centraal. De twee hoofdstukken corresponderen met Rickerts onderscheid tussen generaliserende en his-torische sociologie: hfdst. 3 is een bespreking van Simmels a-historische vormensociologie en hfdst. 4 van diens historische cultuursociologie.
 14. Zie voor Rickerts bezwaren tegen Windelbands onder-scheid tussen idiografische en nomothetische weten-schappen, Die Grenzen.. S.114, 270, 295, 368.
 15. In een later aan Die Grenzen toegevoegd opstel over de vier betekenissen van het algemene in de histori-sche begripsvorming (1901) onderscheidt Rickert:
 - 1) het algemene van begrippen: wetenschappelijke oordeelszinnen zijn opgebouwd uit begrippen die een algemene betekenis hebben.
 - 2) het algemene van waarden: historische begrippen hebben een algemene betekenis voorzover daarmee het concreet-individuele op algemene waarden wordt betrokken.
 - 3) het algemene van de historische context: een his-torisch object wordt als deel van een geheel in een samenhangend verband gebracht.
 - 4) het algemene van collectieve begrippen: histori-sche begrippen hebben een algemene inhoud, wan-neer ieder feit of gebeuren als exemplaar van het geheel wordt beschouwd, bv. begrippen als milieu, collectivum.
 16. Zie voor 'irrealer Sinngebilde': Rickert, Die Grenzen. S.559ff; Grundprobleme der Philosophie 1934 S.84; Die Probleme der Geschichtsphilosophie 1924 (1905¹) S.69ff. Rickert stelt werkelijkheid en waarden tegen-over elkaar en tot de zijnsfeer rekent hij zowel de fysieke als de psychische werkelijkheid. Daarmee keert hij zich tegen de gangbare ontologische tegen-stelling tussen natuur en geest zoals o.a. bij Dil-they en de levensfilosofie. Rickert plaatst natuur n geest (psychofysische zijn) tegenover waarden (Sinngebilde, die niet zijn, maar gelden).
 17. Zie: Karl R.Popper, Objective Knowledge. An Evoluti-onary Approach. (Clarendon Press) Oxford 1975 (1972¹), in het bijzonder hfdst. 4 'On the Theory of the Objective Mind' p.153-191.
 18. G.Lukács, Die Zerstörung der Vernunft. III Bd. (Luchterhand Verlag) Darmstadt 1974 Bd.II S.124 (1953¹).
 19. Het behoort tot de taken van de filosofie de alge-meen geldende waarden op te sporen en te systemati-seren: 'Die Philosophie kann nur hoffen sich im

Historischen dem Ueberhistorischen anzunähern'.
 (Rickert, Kulturw.S.143). Zie over de algemene
 geldigheid van waarden ook: Rickert, Grundprobleme
der Philosophie 1934. S.172-177 'Wertformen der
 Kultur als übergeschichtlichen Eigenwerten'.

20. Rickert, Kulturw.und Naturw. S.134.
21. Mandelbaum rekent Rickert met Simmel, Troeltsch en
 Scheler tot de 'counterrelativists' tegenover de
 historisch relativisten Croce, Dilthey en Mannheim.
 Zie M.Mandelbaum, The Problem of Historical Know-
ledge. An Answer to Relativism.1967. Hoe relatief
 echter een dergelijke indeling is blijkt bijvoor-
 beeld uit het feit dat Troeltsch Simmel juist een
 verwijt maakt vanwege diens relativistische houding.
 Zie, Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme.
Gesammelte Schriften 1922, S.573. Bol.III.
22. Zie, A.C. Zijderveld, 'Over waardegebondenheid'.
 In: Amsterdams Sociologisch Tijdschrift. 3, no.2
 1976 p.172-184.
23. Rickert, Die Grenzen. S.649, 678.
24. Uit een brief van Simmel aan Rickert dd.15-4-1917.
 Zie Buch des Dankes S.118f.

Hoofdstuk 2.

1. G.Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie. (Duncker und Humblot) München und Leipzig, 1923 (5 Aufl.) (1892¹).
2. G.Simmel, Das Problem der historischen Zeit, Berlin (Reuther & Reichard) 1916; ook opgenomen in: G.Simmel, Zur Philosophie der Kunst, 1922 en in Brücke und Tür (M.Susman en M.Landmann herausg.) Stuttgart 1957. G.Simmel, 'Historische Formung' in Logos Bd.VII, Tübingen 1917/18, S.113-152. (citaten aangeduid met letter F).
G.Simmel, 'Vom Wesen des historischen Verstehens' (1918), eveneens in Brücke und Tür. Zie ook: W.L. Bühl (hrsg.), Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen. (Nymphenburger Texte zur Wissenschaft) München 1972 (citaten aangeduid met letter W).
Uit de briefwisseling tussen Simmel en Rickert blijkt, dat Simmel zijn kennistheoretische studie voortdurend heeft aangepast mede naar aanleiding van een herdruk van Rickerts Die Grenzen. Zie Buch des Dankes S.101, 111, 114, 116.
3. Simmel, Die Probleme ... S. VII. (citaten uit dit werk aangeduid met de letter P).
4. Simmel heeft zijn kritiek op het intellectualistische karakter van Kants filosofie uitvoerig beschreven in zijn boek Kant (Duncker & Humblot) Leipzig, 1904. Dit boek bevat 16 opstellen en is een bundeling van zijn colleges over Kant, gehouden in het wintersemester 1902/1903 aan de Berlijnse universiteit. Vergelijk ook Simmels studie: Kant und Goethe: Zur Geschichte der modernen Weltanschauung. (Kurt Wolff Verlag). Leipzig 1916. Voor een samenvatting van deze twee wereldbeschouwingen, zie: S.111-117.
5. Simmel: Kant, S. 47.
6. Simmel: Kant und Goethe, S.117.
7. Simmel, Die Probleme ... S.4-5.
8. Simmel, Die Probleme ... S.11; cf.S.10, 33ff.
9. Zie respectievelijk in Die Probleme ... S. 11, 2-6, 26-35, 29 en 63.
10. De uitdrukking 'ein Drittes' of 'das Dritte' komt voortdurend terug bij Simmel. Het is Simmels verwoording van de dialectiek van het leven, dat gekenmerkt wordt door tegenstellingen. Het leven is niet volledig te beschrijven met tegenstellingen als subject-object, individualiteit en algemene wetmatigheid, continuïteit en discontinuïteit. Volgens Simmel hebben we nog niet de juiste woorden gevonden om uitdrukking te geven aan datgene, wat de tegenstellingen in zich verenigt, vandaar de uitdrukking 'das Dritte'. Zie o.a. Simmels dagboeknotities, Die Probleme ... S. 15. Hauptprobleme der Philosophie, S.103ff. M.Susman schreef over Simmels denken:

'das Grundschema seiner Philosophie (ist) die Drei, die in allen Disziplinen seines Denkens wiederkehrt'. en: 'alles, was unter- oder übergedanklich die erlebte Zweiheit des Lebens trägt, ist für ihn ein Drittes'. zie M. Susman, Die Geistige Gestalt Georg Simmels. (J.C.B.Mohr-P.Siebeck) Tübingen 1959.

11. Over de rol van de persoonlijkheid van de historicus en de historische personen: zie Simmel, Die Probleme ... S. 71ff.
Subjectiviteit betekent hier geen willekeur. De historicus blijft natuurlijk gebonden aan methodische normen (Die Probleme ... S.79). Historici onderling corrigeren elkaar: 'so korrigiert man schliesslich die unvollkommenere Auffassung doch nur durch eine vollkommene Auffassung und statuiert damit einen Unterschied der Erkenntnis; (...) Die Objektivität des Erkennens schliesst hier jene subjektive Mannigfaltigkeit ein, erhebt sich auf ihrer Grundlage und kann sie deshalb aus dem Resultat nicht schlechthin ausscheiden, sondern sie nur nach methodischen und sachlichen Kategorien kritisieren und formen'. (S. 80).
12. cf. M.Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. (4 Aufl.) 1973. S. 92ff. H.Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftliche Begriffsbildung (5 Aufl.) 1929: hoofdstukken 9 en 10 over de verstaandende methode in de cultuurwetenschappen. S. 558 ff.
13. G.Simmel, 'Vom Wesen des historischen Verstehens' in W.L.Bühl (hrsg.): Verstehende Soziologie, (Nymphenburger Texte zur Wissenschaft) München 1972. S. 83. Over Simmels afwijzing van de projectietheorie, zie ook: Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie S. 39ff.
14. In zijn sociologie beschouwt Simmel dit typologisch construeren van een beeld van de ander als een van de a priori's, waarop een samenleving mogelijk is. Zie Soziologie, S. 24ff.
15. G.Simmel, 'Das Problem der historischen Zeit'. In Brücke und Tür. S. 44.
16. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie S. 36-38; cf. 'Vom Wesen des historischen Verstehens'. (W.L.Bühl) S. 86-92.
17. 'Vom Wesen des historischen Verstehens' (W.L.Bühl) S. 86.
18. 'Vom Wesen des historischen Verstehens'. S. 95.
19. G.Simmel, 'Die historische Formung' in Logos Bd.VII, Tübingen 1917/18, S. 113-152.
20. 'Die historische Formung', S. 117.
21. 'Die historische Formung', S. 128. Simmel spreekt in dit verband van de 'Spontaneität der Ganzheitsbildung', zie S. 131.
22. Zie Simmel: 'Bergson und der deutsche "Zynismus"'. In Internationale Monatschrift für Wissenschaft,

- Kunst und Technik, Berlin. IX. 1914 S. 197-200.
 Verder: opmerkingen van Simmel over Bergson in zijn brieven aan graaf H.Keyserling; opgenomen in: Das individuelle Gesetz. (M.Landmann hrsg.) S. 329, 246. Vergelijk ook: Buch des Dankes, S. 87, 283.
 en: Simmels opstel over Bergson: 'Henri Bergson' in: G.Simmel, Zur Philosophie der Kunst (Kiepenheuer verlag). Potsdam 1922. S. 126-145. Bovendien verzorgde Simmel samen met G.Kantorowicz de Duitse vertaling van Bergsons Evolution créatrice. (1912).
23. 'Die historische Formung'. S. 136.
 24. o.c. S. 140.
 25. o.c. S. 148.
 26. o.c. S. 145 f.
 27. In plaats van over relativisme te spreken gebruik ik liever de wat minder fraaie term relationisme, of ik handhaaf eerstgenoemd begrip, maar dan wel tussen aanhalingstekens. Uit alles blijkt immers dat Simmels denken ver af staat van wat doorgaans onder relativisme wordt verstaan. Troeltsch evenwel zegt over Simmel: 'der trostloseste Relativismus und Historismus ohne Rest von Gläubigkeit an das historische Leben ...' (Zie E.Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, S. 573). Begrijpelijk als men bedenkt, dat Troeltsch vanuit een theologische visie op de geschiedenis 'neerkeek'. Niet vanuit een theologisch, maar wel vanuit een even dogmatisch standpunt formuleerde Lukács zijn kritiek op Simmel: 'Die hier lebensphilosophisch geforderte Oberflächlichkeit statuiert einen seelischen Komfort in der nihilistischen Selbstauflösung des Relativismus'. (zie G.Lukács, Die Zerstörung der Vernunft. S. 400).
 Onder relativisme verstaat Simmel een positief metafysisch wereldbeeld, dat net zo min een scepticisme inhoudt als het fysisch relativisme van Einstein. Relativiteit van waarheid wil zeggen dat waarheid een relatie is van elementen die op zichzelf geen waarheid/waarde bezitten. Zie Buch des Dankes, brief aan Rickert. S.118f. De begrippen 'Wechselwirkung' en 'Form' als eenheid van tegendeelen in Simmels sociologie komen voort uit een denken in termen van relaties; dit lateren is iets anders dan relativiseren. Het komt nog het meest overeen met wat Mannheim verstaat onder 'Interdependenz'-denken. Zie K.Mannheim, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Leiden 1935 S.9. 93ff. Zie ook: N.J.Spykman, The Social Theory of Georg Simmel. New York 1966 (1925¹) over Simmels 'functional relativism' p.20f.
 28. Zie voor de toepassing van het vorm-inhoud onderscheid op de werkelijkheid in zijn totaliteit (inhoud in vormen als kunst, religie, wetenschap, maatschappij): Simmel, Hauptprobleme der Philosophie.

- (Götschen Band 500) Berlin 1964 (1907¹). S.15;
Grundfragen der Soziologie, S. 72; Schopenhauer
und Nietzsche, S.207; Die Religion, S.8ff.
29. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie. S. 17ff.
 30. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, S. 207.
 31. Simmel heeft zijn 'relativistische' standpunt uiteengezet in: Philosophie des Geldes. S.64-86; cf. S.80f.
 32. Over 'afstand' als methodisch begrip bij Simmel: cf. Philosophie des Geldes. S.541; Die Probleme der Geschichtsphilosophie. S.75ff; 142ff; Grundfragen der Soziologie. S.11ff; Soziologie S.40; 'Die historische Formung' S.147f.
 33. Simmel beschouwt de filosoof als iemand die 'das aufnehmende und reagierende Organ für die Ganzheit des Seins' bezit. Zie: Hauptprobleme der Philosophie. S.11,14,24ff.

Hoofdstuk 3.

1. Dit beeld van Simmel werd vooral bepaald door de formalistische sociologie van von Wiese en Vierkandt in Duitsland en door de overwegende belangstelling voor de sociaal-psychologische en micro-sociologische Simmel-teksten in de Ver.Staten.
2. 'Meine Verwerfung der Soziologie (...) betrifft eine Wissenschaft, welche alles dasjenige, was de facto in der menschlichen Gesellschaft stattfindet, in einer Wissenschaft zusammenfassen will'. Zie: W.Dilthey, Gesammelte Schriften. Bd.V, 1924, S.421. Maar Dilthey maakte daarbij tevens een uitzondering voor Simmels vormensociologie; met die benaderingswijze kon hij volledig instemmen.
3. Uit een aanbevelingsbrief van de Berlijnse Universiteit in verband met een poging Simmel te benoemen tot buitengewoon hoogleraar in de filosofie aan genoemde universiteit. Zie: Buch des Dankes an Georg Simmel. (K.Gassen en M.Landmann hrsg.) Berlin, (Duncker und Humblot), 1958, S.24.
4. Ik volg hier Simmels betoog uit Soziologie, Hoofdstuk I: Das Problem der Soziologie. S.1-31. Zie ook: Grundfragen der Soziologie. S.48-53.
5. Vergelijk hiermee de zinsnede in Grundfragen der Soziologie. S.48: ' Erotische Instinkte, sachliche Interessiertheiten, religiöse Impulse, Zwecke der Verteidigung wie des Angriffs, des Spieles wie des Erwerbes, der Hilfeleistung wie der Belehrung (...) bewirken es, dass der Mensch in ein Zusammensein, ein Füreinander-, Miteinander-, Gegeneinanderhandeln, in eine Korrelation der Zustände mit anderen tritt, d.h. Wirkungen auf sie ausübt und Wirkungen von ihnen empfängt'.
6. Onder vorm en eenheid verstaat Simmel steeds: wisselwerking van elementen, waardoor het begrip 'Formen der Wechselwirkung' iets pleonastisch in zich heeft. In zijn studie over Kant geeft Simmel bijvoorbeeld de volgende definitie van vorm: 'die Art, auf die Elemente sich aufeinander beziehen und sich zu irgendeiner Einheit zusammenfassen'. (Kant. S.160). Wisselwerking gebruikt Simmel als neutraal begrip: wederzijdse afhankelijkheid of invloed van elementen. De toepassing van dit begrip op de sociale werkelijkheid was voor zijn tijd beslist iets nieuws. Verwante begrippen uit de sociologische literatuur zijn: interactie, opgevat als het proces van role-playing en role-taking (G.H.Mead), Interdependenz (Mannheim), Konfiguration (Elias).
Verwijzend naar Meads analyse van sociale relaties beschouwt A.Gehlen wisselwerking in sociale relaties als een antropologische constante; daarvan geeft hij de volgende formele definitie: 'die Reziprozität des Verhaltens ist formal eine ganz grundlegende anthro-

pologische Kategorie, aber sie kann sich mit den allerverschiedensten Inhalten (=vorm-inhoud abstractie, A.B.) besetzen, von deren Aussenstabilisierung also die Dauererfüllung dieses Bedürfnisses abhängt' (Gehlen, Urmensch und Spätkultur. S.45). Evenals Simmel beschouwt Gehlen de ruilvorm als primaire sociale vorm van wisselwerking.

7. cf. Simmel, Über soziale Differenzierung. S.13; Philosophie des Geldes, S.63ff, 126, 150ff, 194ff; Soziologie, S.1-21.
8. Simmel, Philosophische Kultur. S.3-4.
9. N.J.Spykman. The Social Theory of Georg Simmel. (Atherton Press) New York (1925¹), 1966. p.20f.
10. Voor een vergelijkende studie tussen vormensociologie en structureel-functionalisme biedt de studie van H.Adriaansens over Talcott Parsons uitstekende aanknopingspunten. Zie: H.P.M.Adriaansens, Talcott Parsons en het conceptuele dilemma. (van Loghum Slaterus) Deventer 1976.
11. Niet alleen voor de eerste generatie sociologen van de Chicago-school geldt dat Simmels invloed groot is geweest; sindsdien is hij niet meer weg te denken uit de Amerikaanse sociologie. R.K.Merton, L.Coser, E.Goffman, B.Glaser en A.Strauss, om maar enkele namen te noemen, hebben, ook naar zij zelf zeggen, veel aan zijn inzichten te danken. Over de rol en betekenis van Simmels werk in Amerika is een uitstekend overzichtsartikel verschenen van D.N.Levine, E.B.Carter en E.M.Gorman: 'Simmel's Influence on American Sociology'. American Journal of Sociology Vol. 81, 1976, p.813-845 (nr.4) en p.1112-1132 (nr.5).
12. Om dezelfde reden gebruikte W.I.Thomas liever de term 'social becoming' in plaats van 'society'.
13. Onderstaand citaat bevat onderwerpen waar Simmel studie van heeft gemaakt. Alleen al vanwege deze keuze mag zijn sociologie-conceptie voor het begin van deze eeuw 'modern' genoemd worden:

'dass die Menschen sich gegenseitig anblicken, und dass sie aufeinander eifersüchtig sind; dass sie sich Briefe schreiben oder miteinander zu Mittag essen; dass sie sich, ganz jenseits aller greifbaren Interessen, sympathisch oder antipathisch berühren; dass die Dankbarkeit der altruistischen Leistung eine unzerreissbar bindende Weiterwirkung bietet; dass einer den andern nach dem Wege fragt und dass sie sich füreinander anziehen und schmücken - all die tausend, von Person zu Person spielenden, momentanen oder dauernden, bewussten oder unbewussten, vorüberfliegenden oder folgenreichen Beziehungen, aus denen diese Bleispiele ganz zufällig gewählt sind, knüpfen uns unaufhörlich zusammen. In jedem Augenblick spinnen sich solche Fäden, werden

fallen gelassen, wieder aufgenommen, durch andre ersetzt, mit andern verwebt'. (Soz. S.15).

14. Essays over deze onderwerpen zijn in de volgende bundels te vinden:
 - Soziologie der Mahlzeit. In: Brücke und Tür. (M.Susman and M.Landmann hrsg.), Stuttgart (Koehler Verlag) 1957, S.243-250.
 - Exkurs über den Schmuck. In: Soziologie. S.278-281.
 - Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft. In: Soziologie. S.257-304.
 - Exkurs über die Soziologie der Sinne. In: Soziologie. S.483-493.
 - Exkurs über die Treue und Dankbarkeit. In: Soziologie. S.438-447.
 - Die Koketterie. In: Philosophische Kultur. Gesammelte Essais. Leipzig. (W.Klinkhardt) 1911. S.101-123.
 - Simmel stelde een vragenlijst op over jodelen, ten behoeve van zijn psychologisch-etnografisch onderzoek naar de oorsprong van de muziek, opgenomen in Jahrbuch des Schweizer Alpenclub, 1878/79, 14, S.552-554, zie K.P.Etzkorn, G.Simmel. The conflict in Modern Culture and other Essays. New York 1968.
15. Simmel. Soziologie. S.5f, 424f; Zie ook: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. S.103ff.
16. Zodra epistemologische a priori's op de werkelijkheid worden toegepast, hebben we te maken met een vorm van structuralisme (bv. bij Simmel, Durkheim, Gehlen, Lévi-Strauss). Het zou de moeite waard zijn om na te gaan of er sprake is van verwantschap tussen de vormen-sociologie die op zoek is naar de grondstructuren van de samenleving en bijvoorbeeld de structuralistische linguïstiek van F.de Saussure (vgl. diens onderscheid tussen 'langue' en 'parole' met dat van Simmel tussen vorm en inhoud van sociale relaties). Vergelijk ook Simmels begrip 'Wechselwirkung' met het reciprociteitsbegrip in het structuralisme van Claude Lévi-Strauss. Zie over het structuralisme: A.de Ruijter, 'Het beschaafde denken: Claude Lévi-Strauss' in: Intermediair 31 juli 1981 p.17-25; R.C. Kwant, Structuralisten en Structuralisme. Alphen aan den Rijn 1978, en J.Piaget, Het Structuralisme. Meppel 1969.
17. Simmel. Soziologie. S.111f; zie ook S.63, 182f.
18. Illustratief in dit verband is Simmels opmerking in een voetnoot op p.33 van Soziologie over de rol en status van de door hem gekozen voorbeelden: '...so kommt es nur darauf an, dass diese Beispiele 'möglich', aber weniger darauf, dass sie wirklich sind'.
19. Naast de reeds genoemde referenties in de inleiding (Weber, Durkheim, Lukács, Wolff, Coser en Landmann) kunnen nog genoemd worden:
 - S.Kracauer. 'Georg Simmel'. Logos. Bd.IX. 1920/21. S.307-338.

- R.A.Nisbet. The Sociological Tradition. (Heinemann) London. 1966. p.20.
 - S.Hübner-Funk. 'Ästhetizismus und Soziologie bei Georg Simmel'. In: H.Böhringer und K.Gründer (hrsg.). Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. (Klostermann). Frankfurt am Main. 1976. S.44-58.
 - C.D.Axelrod. Studies in Intellectual Breakthrough: Freud-Simmel-Buber. (University of Massachusetts Press) Amherst 1979. p.35-49.
20. Misschien heeft Simmel met de volgende typering van de Joodse mentaliteit ook een karakteristiek van zijn eigen denktrant willen geven: 'Der tiefe Zug der jüdischen Geistigkeit: sich viel mehr in logisch-formalen Kombinationen als in inhaltlich schöpferischer Produktion zu bewegen'. Zie: Philosophie des Geldes. S.224f.
 21. Simmels voorkeur om uit te gaan van tegenstellingen heeft een filosofische grondslag. Andere populaire begrippenparen die een centrale rol vervullen in zijn niet-sociologisch werken zijn: subject-object, zijn-worden, man-vrouw, leven-vorm, Kant-Goethe, Schopenhauer-Nietzsche.
De voorkeur om te denken in tegenstellingen behoort volgens Weber tot de Joodse mentaliteit: 'den für sie (Joden) charakteristischen dialektischen Rationalismus' (Weber, WG. S.720). Hetzelfde bedoelt Franz Rosenzweig te zeggen, als hij naar aanleiding van het lezen van Schillers 'Briefe über ästhetische Erziehung', waarin veel antithesen voorkomen, opmerkt: 'Und dann freut sich der Semit'. Zie: H.Liebeschütz, Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich. Tübingen 1970.
 22. Simmel. Philosophische Kultur. S.30.
 23. Dit 'misschien wel, misschien niet'-karakter heeft Simmel uitvoerig beschreven als het wezenskenmerk van de koketterie: 'ein ganz allgemeines, keinen Inhalt von sich ablehnendes formales Verhalten (...). Alle die Reize des gleichseitigen Für und Gegen, des Vielleicht, des Verlängerten Vorbehaltes der Entscheidung (...) sie spielen gegenüber tausend und tausend anderen (dan primair erotische, A.B.) Inhalten'. Zie: Philosophische Kultur S.122. Met deze uitspraak zegt Simmel ook iets over zichzelf, over zijn houding tegenover de werkelijkheid waarover hij als filosoof/socioloog reflecteert.
 24. Over het verschil tussen de kantiaanse a priori's van de natuurwetenschap en de vormensociologische a priori's van de samenleving, zie ook: H.J.Becher. Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie. (F.Enke Verlag) 1971. S.44, 71. En: K.Schrader-Klebert. 'Der Begriff der Gesellschaft als regulative Idee. Zur transzendentalen Begründung der Soziologie

- bei Georg Simmel'. In: Soziale Welt. 19, 1968 S.97-118, zie S.107.
25. Verwijzingen naar dit fundamenteel dualisme van mens en maatschappij als kenmerk van de geschiedenis zijn o.a. te vinden in Soziologie S.120, 147, 178, 185, 216, 325f, 391, 452ff, 560.
 26. Simmel, Philosophische Kultur. S.136: 'das Schicksal unserer Seele, die ihre Heimat in zwei Welten hat'. Dit dualisme van de 'homo duplex' is een telkens terugkerend thema in de geschiedenis van de Westerse cultuur. Zie in dit verband: A.C.Zijderveld. De abstracte samenleving. Een cultuurkritische studie van onze tijd. (Boom) Meppel 1971. p.31-69, waarin aandacht voor dit thema bij Luther, Descartes, Durkheim, Simmel, G.H.Mead, W.I.Thomas en C.H.Cooley. Ook tal van kunstenaars hebben in hun werk de dualistische levenservaring centraal gesteld, bijvoorbeeld Goethe in Faust ('Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust'), Wagner in Tannhäuser, Oscar Wilde in Dorian Gray, Thomas Mann in Tonio Kröger en Menno ter Braak in Carnaval der burgers.
 27. Simmel. Soziologie. Hoofdstuk V. Das Geheim und die geheime Gesellschaft. S.257-304 en Exkurs über den Fremden. S.509-512.
 28. H.Popitz. Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie (C.B.Mohr-P.Siebeck). Tübingen 1968. p.32-37. Zie ook: Uta Gerhardt. 'Georg Simmels Bedeutung für die Geschichte des Rollenbegriffs in der Soziologie'. in: H.Böhringer und K.Gründer (hrsg.). Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. 1976. S.71-84.
Simmel zelf gebruikte op een paar plaatsen het begrip sociale rol, bv. in Soziologie S.21,213,297,372,355. In het posthuum verschenen 'Zur Philosophie des Schauspielers' in Logos, IX 1920/21 S.339-362 merkt Simmel op: 'Das "Spielen einer Rolle" (...) -dies gehört zu den Funktionen, die unser tatsächliches Leben konstituieren'. (S.348). Dit maatschappelijke rollenspel is volgens Simmel 'die Vorform der Schauspielkunst'.
 29. T.Parsons. Toward a General Theory of Action. (Harvard Univ. Press). 1951, p.18, 197-198. Zie in dit verband ook: D.N.Levine. Simmel and Parsons. (Univ. of Chicago) 1957. (unpublished diss.)
 30. Om dezelfde reden gaf Simmel aan het gezelschap geleerden van de Duitse Sociologische Vereniging, op congres bijeen, een lezing over dit onderwerp onder de titel 'Soziologie der Geselligkeit'. Zie: Verhandlungen des Deutschen Soziologentages 1910. Tübingen (C.B.Mohr-Siebeck) 1911. S.1-16.

Hoofdstuk 4.

1. Zie Soziologie S.10: 'Dieses aus der Wirklichkeit heraus abstahierte Objekt lässt sich einerseits auf die Gesetzmäßigkeiten hin ansehen, die, rein in der sachlichen Struktur der Elemente gelegen, sich gegen ihre zeitlich-räumliche Verwirklichung gleichgültig verhalten; sie gelten eben, mögen die historischen Wirklichkeiten sie einmal oder tausendmal in kraft treten lassen. Andrerseits aber können jene Vergesellschaftungsformen ebenso auf ihr Vorkommen in einem Ort und Dann, auf ihre geschichtliche Entwicklung innerhalb bestimmter Gruppen hin angesehen werden. Die Feststellung ihrer wäre in dem letzteren Falle sozusagen historischer Selbstzweck, in dem ersteren Induktionsmaterial zur Auffindung zeitloser Gesetzmäßigkeiten'. (onderstreping A.B.)
2. Dit kernthema heeft Simmel vooral uitgewerkt in de meer historisch getinte hoofdstukken van Soziologie, zie: VI Die Kreuzung sozialer Kreise (S.305-344), maar vooral: X Die Erweiterung der Gruppe und die Ausbildung der Individualität (S.527-573). Zie ook Simmels eerste sociologische studie: Ueber sociale Differenzierung (1890).
3. Durkheim verwijst naar Simmels Ueber sociale Differenzierung als een van de studies die aan zijn De la division du travail social verwant is; althans naar zijn inhoud, wat de methode betreft verschillen Simmel en Durkheim erg van elkaar. Ik kom daar op terug in hoofdstuk 5. Zie Durkheim, De la division du travail social. (Presses Universitaires de France) Paris 1973 p.9.
4. cf. Durkheims Leitmotiv in zijn studie over arbeidsverdeling: solidariteit is de grondslag van de samenleving. Deze was oorspronkelijk mechanisch van karakter, maar door toenemende arbeidsverdeling (op zich zelf weer een gevolg van morfologische veranderingen binnen de gemeenschap) ontstaan er nieuwe verbanden en daarmee een ander type solidariteit, door Durkheim organisch genoemd.
5. Soziologie S.316.
6. Soz. S.330ff.
7. Soz. S.311, zie ook Soz. S.305ff.
8. Uitgezonderd zijn hier die groepen die de inzet en loyaliteit van de totale persoon vereisen, cf. L.Coser, Gulzige instituties. Patronen van absolute toewijding. (v.Loghum Slaterus) Deventer, 1978. In vele opzichten is deze studie van Coser een typisch Simmel-boek. Hij gebruikt bijvoorbeeld hetzelfde vormensociologische perspectief wanneer hij gulzige instituties op hun vormeigenschappen onderzoekt en daarbij afziet van verschillen naar tijd, plaats en inhoud tussen deze instituties.
9. Soz. S.41ff, 153ff, 403ff, 539ff.

10. Soz. S.544. Over de verwantschap tussen hedendaagse vormen van subjectivisme en abstracte samenleving zie: A.Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter. (Rohwolt) 1951, en A.C.Zijderfeld, De abstracte samenleving. Een cultuurkritische analyse van onze tijd. (Boom) Meppel, 1971.
Zie ook in verband met de afnemende rol en betekenis van 'Zwischengebilde' en de gevolgen daarvan voor de moraal, H.P.M.Adriaansens en A.C. Zijderfeld, Vrijwillig initiatief en de verzorgingsstaat. Cultuursociologische analyse van een beleidsprobleem. (van Loghum Slaterus) Deventer 1981.
11. Soz. S.44.
12. Zie over vrijheid in verband met het proces van individualisering en vermaatschappelijking: Soz. S.56ff, 118, 137, 159-176, 306f, 327ff, 540ff; Grundfragen der Soziologie S.88ff; Philosophie des Geldes S.297-386 (Hfdst.IV Die Individuelle Freiheit); Über soziale Differenzierung S.109ff; 'Über Freiheit, Bruchstücke aus dem Nachlass von G.Simmel', in Logos, Bd.XI, 1922/23.
13. Soz. S.56ff.
14. Grundfragen der Soziologie. S.68-98.
15. Grundfr. S.94.
16. Simmel heeft deze twee vormen van individualisme ook uitvoerig besproken in zijn bijzonder boeiende studie over Schopenhauer en Nietzsche: Schopenhauers filosofie berust op het democratische gelijkheids-idee, bij Nietzsche vinden we de uiterste consequenties van een filosofie die steunt op het aristocratische ongelijkheidsidee. Het christendom is volgens Simmel het grootste historische en metafysische voorbeeld van een synthese tussen het individualisme van de gelijkheid en dat van de ongelijkheid. Zie: G.Simmel, Schopenhauer und Nietzsche. (Duncker & Humblot) München/Leipzig 1920 (1907¹).
17. 'Alles hebben, maar niets bezitten', met deze variant op de franciscaanse lijfspreuk 'nihil habentes, omnia possidentes' typeert Simmel de relatie van de moderne mens tot zijn cultuurprodukten. Zie Simmel, 'Der Begriff und die Tragödie der Kultur' in: Philosophische Kultur Leipzig 1911 S.245-277, zie S.274.
18. Soziologie S.213ff.
19. Zie ook: Soz.S.203 en S.200 over de juridisering van conflicten in het rechtsgeding.
20. Zie ook: Soz. S.156f, 170ff.
21. Soz. S.157.
22. Soz. S.263f, 275f, 277.
23. Soz. S.260.
24. Zie N.Luhmann, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart 1968. En over de sociale functies van onwetendheid in de moderne samenleving, zie: C.L.Kruithof, Onwetendheid en so-

ciaal gedrag. Deventer 1975.

25. Over de credit card in het maatschappelijk verkeer merkt Simon Smelt op: 'Its use requires thought and self-control and the credit obtainable through it depends on the individual's credit rating. The parameters to the card's use are qualitative not quantitative. As one TV advertisement proclaims: 'The American Express Card says more about you than cash even can'. Zie Simon Smelt, 'Money's place in society' in: The British Journal of Sociology. vol.XXXI, 2, 1980 p.204-223, zie p.221.
26. Philosophie des Geldes. S.128. De verschuiving van zin, betekenis en inhoud naar functie, vormt het hoofdthema van Zijdervelds cultuursociologische studie over de 'Wahlverwandschaft' tussen clichés en modernisering. Zie A.C. Zijderveld, On Clichés. The Supersedure of Meaning bij Function in Modernity. (Routledge & Kegan Paul) London 1979.
27. Ph.d.G. S.127.
28. Manhattan met zijn geometrische stratenpatroon ('Grid') is hier uiteraard het voorbeeld bij uitstek van. Zie over de tendens in de richting van functionaliteit in de stedenbouw, met name voor het Wenen van rond de eeuwwisseling: C.E.Schorske, Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture. New York 1981. Hfdst.2: The Ringstrasse, its Critics, and the Birth of Urban Modernism.
29. Zie Simmels opstel over 'Soziologische Aesthetik' in: Brücke und Tür. S.200-208.
30. Ph.d.G. S.269
31. Ph.d.G. S.285f.
32. Ph.d.G. S.290.
33. Ph.d.G. S.498f.
34. Ph.d.G. S.205ff, 212ff, 266.
35. Ph.d.G. S.197-207.
36. Ph.d.C. S.480-501.
37. Ph.d.G. S.483.
38. Ph.d.G. S.551.
39. Zie: 'Vom Wesen der Kultur' (1908) en 'Wandel der Kulturformen' (1916) in: Brücke und Tür. Verder: Der konflikt der modernen Kultur. München 1921, en 'Die Krisis der Kultur' in: Das individuelle Gesetz. (Suhrkamp Verlag) 1968.
40. Op talrijke levensgebieden wijst de ontwikkeling volgens Simmel in de richting van 'Kraftverdichtung': geld concentreert waarden, kruit concentreert kracht, de machine concentreert spierkracht, een natuurwetenschappelijke formule concentreert kennis. Voor onze tijd kunnen daar de computer en vooral de chips aan toegevoegd worden. Simmel ziet in deze uiteenlopende verschijnselen 'die gleiche Kultur-tendenz' (Ph.d.G. S.188). Uitvoerig heeft hij over het principe van 'Kraftverdichtung' geschreven in Ueber sociale Differenzierung. Kapitel 6: Die Diffe-

- renziering und das Prinzip der Kraftersparnis. Deze eerste sociologische studie van Simmel zit vol met analogieën, ontleend aan de natuurwetenschappen.
41. Ph.d.G. S.505ff; zie ook S.153f.
 42. Ph.d.G. S.523ff en Simmel, 'Weibliche Kultur' (1902), opgenomen in Philosophische Kultur 1911.
 43. Ph.d.G. S.526. In de sociologische literatuur is er steeds al gewezen op de discrepantie tussen subjectieve en objectieve cultuur, zij het vaak in andere bewoordingen (vervreemding, anomie, subjectivisme). Naast Marx, Durkheim, Merton en Gehlen mag hier Daniël Bell genoemd worden, die in zijn geschriften voortdurend terugkomt op het thema 'the disjunction of culture and structure'. Zie D.Bell, The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys, 1960-1980. Cambridge 1980.
 44. Zie: Brinkmann (1974), Lieber (1974), Schnabel (1974), Hübner-Funk (1976), Wallisch-Prinz (1977), Christian (1978), Nedelmann (1980), Dahme (1981). Volledige referenties, zie bibliografie.
 45. N. Elias, Über den Prozess der Zivilisation. Basel, 1939, Bd.II S.312ff.
 Vergelijk ook de volgende passages bij Elias en Simmel:
 - 'Korrespondenz des Gesellschaftsaufbaus und des Aufbaus eines einzelnen 'Ich'. (Elias Bd.I S.263); vergelijk Simmel: 'Aus Individuen entsteht die Gesellschaft, aus Gesellschaften entsteht das Individuum'. (Simmel Soz. S.326).
 - Elias spreekt over verlenging van handelingsketens (S.330ff, 339), Simmel over verlenging van middel-doel reeksen. Beiden in verband met affectbeheersing en intellectualisering.
 - 'Es scheiden sich ... mit fortschreitenden Zivilisation immer stärker eine intime oder heimliche Sphäre und eine öffentliche Sphäre, ein heimliches Verhalten und ein öffentliches Verhalten voneinander'. (Elias Bd.I S.262).
 Vergelijk Simmel: 'Das Öffentliche wird immer öffentlicher, das Private immer privater'. (Sociologie van het geheim en Ph.d.G. S.425).
 46. Zie G.Lukács, Die Zerstörung der Vernunft. (Sammlung Luchterhand) Darmstadt 1974, Bd.III en T.Bottomore, in zijn inleiding bij de in 1979 verschenen engelse vertaling van Philosophie des Geldes: G.Simmel, Philosophie of Money. (Routledge & Kegan Paul) 1979. Zie ook: H.J.Lieber (1974), Hübner-Funk (1976).

Hoofdstuk 5.

1. Simmel, 'Le problème de la sociologie' in: Revue de Métaphysique et de Morale, 1894, p.497-504; 'La Différenciation sociale' in: Revue internationale de Sociologie, 1894, 2, no. 3 p.198-213 (vert. uit Ueber soziale Differenzierung door Parazzoli); 'L'influence du nombre des unités sociales sur les caractères des sociétés' in: Annales de l'Institut international de Sociologie, 1894, 1, p.373-385 (vert. door C.Bouglé); 'Sur quelques relations de la pensée théorique avec les intérêts pratiques' in: Revue de Métaphysique et de Morale, 1896, 2, p.160-178; 'Comment les formes sociales se maintiennent' in: L'Année Sociologique, 1898, 1, p.71-109. Durkheim schrijft over dit artikel het volgende in een brief aan C.Bouglé, waarin hij deze vraagt om een deel van de tekst voor l'Année te vertalen: 'le travail est intéressant. Il a, comme tout ce genre de travaux très gênés, le défaut d'être toute une sociologie en 50 pages d'impression, tant il y a de choses auxquelles il touche. Mais il est vivant, d'une lecture agréable et tout à fait dans le courant général de l'Année'. Zie: 'Textes inédits ou inconnus d'Emile Durkheim', réunis par Ph.Besnard, in: Revue française de sociologie 1976, 17, 2, p.167.
2. Durkheim over Simmel: boekbespreking van Philosophie des Geldes in Année Sociologique, 1900, 5, p.140-145, waarin hij de volgende opmerking maakt: '..mais la valeur objective des vues qui nous sont proposées n'est pas en rapport avec leur ingéniosité'; bespreking van Simmels 'Ueber räumliche Projectionen sozialer Formen' (Zeitschrift für Socialwissenschaft 1903, S.287-302) in: Année Sociologique 1903, 7, p.646-649; bespreking van Simmels 'The Number of Members as determining the Sociological Form of the Group' (American Journal of Sociology 8, p.1-46, p.158-196) in: Année Sociologique. Durkheims boekbesprekingen in Année Sociologique 1896-1912 (12 Vol.) zijn gebundeld verschenen in: Journal Sociologique (Presses Univ. de France) Paris 1969.
3. E.Durkheim, 'La sociologie et son domaine scientifique' in: A.Cuvillier, Où va la sociologie française? Paris 1953; oorspronkelijk als artikel 'La sociologia ed il suo dominio scientifico' verschenen in: Rivista italiana di sociologia, 1900, 4, p.127-148.
4. Célestin Bouglé (1870-1940) behoorde tot de Durkheim-school rond het tijdschrift Année Sociologique. Hij was met name op de hoogte van de ontwikkelingen in de sociologie in Duitsland en studeerde o.a. bij Simmel in Berlijn (1893-'94). Hoewel Durkheimiaan had hij ook kritiek op hem en

voelde hij zich zeer verwant met Simmel. Aan Halévy schreef hij (ongedat.brief): 'Simmel me fait l'effet d'un Méphistophélès chargé d'exprimer mes propres pensées'. zie: Ph.Besnard, 'La Formation de l'équipe de l'Année sociologique' in: Revue française de sociologie, 20, 1979, p.7-31, zie p.14. Naast vertalingen van Simmels artikelen voor Franse tijdschriften schreef Bouglé uitvoerig over Simmel in zijn boek Les sciences sociales en Allemagne. Les méthodes actuelles. Paris 1896. Zie ook: C.Bouglé, 'Les sciences sociales en Allemagne: G.Simmel' in: Revue de Métaphysique et de Morale 1894, 2, p.329-355.

- Zie voor een inhoudelijke vergelijking tussen Simmel en Durkheim ook: het Durkheim-Simmel Commemorative Issue, American Journal of Sociology 1958, 6, p.579-696 met bijdragen van P.H.Rossi, K.D.Naegle, K.H.Wolff, G.C.Homans, L.A.Coser en Th.M.Mills.
5. Buch des Dankes S.277: Herinneringen van A.Salomon, die vermeldt dat Simmel in zijn colleges over Durkheim sprak.
 6. Zie R.L.Geiger, 'Réné Worms, l'organicisme et l'organisation de la sociologie' in: Revue française de sociologie 1981, 22, p.345-360, zie p.354: L'Institut fut critiqué à l'époque parce que la diversité des points de vue qui y étaient représentés interdisait toute compréhension ou coopération'. De groep rond Worms werd als tegenhanger beschouwd van de school rond Durkheim en l'Année.
Zie ook: L.v.Wiese, System der allgemeinen Soziologie. 1955³ S.21.
 7. Zie: F.Tönnies, Soziologische Studien und Kritiken. II, 1926, S.211.
 8. Zie noten 2 en 3.
 9. 'M.Simmel se borne à énumérer rapidement, au hasard de la mémoire, une multitude de faits de toute sorte, empruntés à tous les moments de l'histoire, à toutes les formes de la vie collective....On voit... que toute la vie sociale est passée en revue au cours de cet article au point de vue du nombre. Dans ces conditions, il était impossible que les thèses énoncées reçussent une preuve régulière'. Zie Durkheim, l'Année sociologique 1902/03, bespreking van Simmels 'The Number of Members as determining the Sociological Form of the Group' (in: American Journal of Sociology 1902, 8, p.1-46, 158-196.
 10. 'Entre les questions qu'il propose à l'attention des sociologues, on n'aperçoit aucun lien; ce sont des sujets de méditations qui ne se rattachent pas à un système scientifique formant un tout. De plus, les preuves dont il fait usage consistent généralement en simples exemplifications; des faits sont cités, empruntés aux domaines les plus disparates, sans être précédés de leur critique et par suite

- sans qu'on puisse apprécier leur valeur'. Durkheim, 'La sociologie et son domaine scientifique'. p.186.
11. 'Toutefois, il est facile de voir dès le premier coup d'oeil que les traditions et les pratiques collectives de la religion, du droit, de la morale, de l'économie politique ne peuvent être des faits moins sociaux que les formes extérieures de sociabilité; (...) Ils sont la société elle-même, vivante et agissante. Quelle étrange idée ce serait que d'imaginer le groupe comme une sorte de forme vide, de moulin quelconque qui pourrait recevoir indifféremment n'importe quelle espèce de matière! (...) Non seulement cet emploi de l'abstraction n'a rien de méthodique puisqu'il a pour résultat de séparer des choses qui sont de même nature; on veut faire l'object de la science, manque de toute détermination'. (p.183) Zie ook: 'Sous le prétexte de circonscrire la recherche, une telle méthode l'abandonne en réalité à la fantaisie individuelle. Il n'y a plus aucune règle permettant de décider, de façon impersonnelle, où commence où droit se terminer le cercle des faits sociologiques; (p.185, Durkheim, 'La sociologie et son domaine scientifique').
 12. Bouglé die goed op de hoogte was van de Duitse filosofie en sociologie in het algemeen, maar van die van Simmel in het bijzonder, oordeelde positief over de vormen sociologie juist vanwege de neokantiaanse elementen daarin. Hij bekritiseerde Durkheim, ofschoon Durkheimiaan, met argumenten ontleend aan het neokantianisme; hij verwierp Durkheim's pleidooi voor de eenheid van wetenschappelijke methode, wat inhield dat de sociale wetenschappen de natuurwetenschappelijke methode diende te volgen. Hij ontkende bovendien het uitgangspunt van Durkheim dat sociale feiten uitsluitend van buitenaf (via uiterlijke waarneming) bestudeerd kunnen worden. Zie W.P.Vogt, 'Un durkheimien ambivalent: Célestin Bouglé, 1870-1940'. in: Revue française de sociologie, XX, 1979, p.123-139.
 13. 'Nous proposons d'appeler morphologie sociale cette science qui a pour objet l'étude des formes matérielles de la société. Le mot forme qui, tel que l'employait Simmel, n'avait qu'une signification métaphorique, est ici employé dans son véritable sens. Tout phénomène morphologique, conçu de cette façon, consiste en adaptations matérielles qui acquièrent une forme déterminée, laquelle toujours se représenter graphiquement'. Durkheim, 'La sociologie et son domaine scientifique'. p.190.
 14. 'Il est vrai qu'en discutant ainsi les idées de l'auteur, en leur demandant leurs titres logiques,

nous leur appliquons une méthode critique que M.Simmel, sans doute, récuserait en principe. Il estime, en effet, que la philosophie n'est pas, comme les sciences proprement dites, soumise aux communes obligations de la preuve; l'indémontrable serait son domaine (v.Préface, p.1). L'imagination, les sensations personnelles auraient donc le droit de s'y donner libre carrière et les démonstrations rigoureuses n'y seraient pas de mise'. Durkheim in zijn boek-bespreking van Simmels Philosophie des Geldes in: Journal Sociologique p.362.

15. Over Simmel en Weber en hun persoonlijke relatie, zie: Buch des Dankes S.127-135 et passim, maar vooral: Marianne Weber, Max Weber, ein Lebensbild. Tübingen 1926 en Lebenserinnerungen. Bremen 1948. Zie ook: E.Baumgarten, Max Weber: Werk und Person. Tübingen 1964. Het onvoltooide manuscript van Weber over Simmel verscheen in Social Research 1972, 1, p.155-163, vertaald en ingeleid door D.N.Levine onder de titel: 'Georg Simmel as Sociologist'. (titel van Webers manuscript: 'Georg Simmel als Soziolog und Theoretiker der Geldwirtschaft').
16. 'Auf manche seiner, wie immer, sachlich feinen und künstlerisch geformten Thesen komme ich demnächst wohl im Archiv für Sozialwissenschaft zurück'. zie Weber, Wissenschaftslehre S.97.
17. Mededeling van prof.J.Winckelmann, directeur van het Max Weber Instituut te München in de tijd dat D.N.Levine, die hier melding van maakt, zijn artikel schreef. Zie Levine, 'Georg Simmel as Sociologist' in Social Research 1972, p.157.
18. Over boven- en onderschikking, zie Simmel:
 - 'Zur Philosophie der Herrschaft: Bruchstück aus seiner Soziologie' in: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft. XXXI, 1907, S.439-471.
 - 'Soziologie der Ueber- und Unterordnung'. in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. XXIV, 1907, S.477-546.
 - 'Superiority and Subordination as Subject-matter for Sociology'. in: American Journal of Sociology II, 1896-97 p.167-89; 392-415.
 - Soziologie. 1908 5 Aufl. Berlin 1968 S.101-185.
19. Over Herrschaftstypen, zie Weber:
 - Wirtschaft und Gesellschaft. Zweiter Halbband rev. Aufl. 5 Berlin 1976. Kapitel IX, 'Soziologie der Herrschaft' S.541-868; Erster Halbband, Kapitel III 'Die Typen der Herrschaft' S.122-176.
 - Wissenschaftslehre Aufl. 4 1973. 'Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft'. S.475-488.
 - Wissenschaftslehre. 'Ueber einige Kategorien der verstehende Soziologie'. S.427-474.
 - Wissenschaftslehre. 'Soziologische Grundbegriffe'. S.541-581; zie ook: Wirtschaft und Gesellschaft Bd.I S.1-30.

20. Zie bijvoorbeeld Webers definitie van gezag:
'ein sinnhaftes Bezogensein des Handelns der einen ("Befehl") auf das der anderen ("Gehorsam") und entsprechend umgekehrt, derart, dass im Durchschnitt auf das Eintreffen der Erwartungen, an welchen das Handeln beiderseits orientiert ist, gezählt werden darf'. (WL.S.456; cf.WG.S.29, 544).
21. Simmel, Grundfragen der Soziologie. S. 14.
22. Simmel. Soziologie S. 331.
23. Zie over 'Wechselwirkung' als centraal begrip, Simmels Ueber soziale Differenzierung: '..als regulatives Weltprinzip müssen wir annehmen, dass Alles mit Allem in irgend einer Wechselwirkung steht, dass zwischen jedem Punkte der Welt und jedem andern Kräfte hin- und hergehende Beziehungen bestehen...'. S. 13.
24. Zie Webers onvoltooide artikel 'Georg Simmel as Sociologist' in: Social Research, 1972, 1, p.155-163. De kritiek van Weber in dit artikel vertoont frappante gelijkenis met randopmerkingen, onderstrepingen en uitroepstekens in de op microfilm gezette boeken Soziologie en Philosophie des Geldes, aanwezig in het archief van de Diözesanbibliothek te Aachen. Ik vermeld hier kort het begin en het einde van een lang verhaal. Het begon als volgt: in voetnoot 27 van zijn artikel 'Die Genesis der Methodologie Max Webers' in Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie XI, 1959 S.573-630 maakte F.H.Tenbruck de volgende aantekening: 'In der Aachener Diözesanbibliothek befinden sich Webers Handexemplare von Georg Simmels Soziologie und Philosophie des Geldes. Sie sind durchgängig und höchst intensiv durchgearbeitet worden. Anstreichungen, Unterstreichungen, Marginalien bedecken fast alle Seiten....Es ist zu hoffen, dass diese Marginalien eines Tages für die Erforschung des Verhältnisses Webers zu Simmel....aufgeschlossen werden'. Verrast door deze voetnoot, maar meer nog door het feit dat sedert 1959 niemand, ook Tenbruck zelf niet, over deze bron gepubliceerd heeft, ondernam ik de reis naar Aken. Ik heb de microfilms bekeken, veel interessante details overgenomen en gezegd er nog eens voor terug te komen. Ondertussen vroeg ik Tenbruck en J.Winckelmann (directeur van het Max Weber Instituut te München) om raad. Per brief van 18 mei 1976 antwoordde Tenbruck 'Mir ist die Sache aus den Augen gekommen, und so weiss ich nicht, was sich in dieser Frage inzwischen getan hat', maar hij moedigde mij aan er in mijn studie gebruik van te maken. Maar nu Winckelmann. Deze schreef per brief van 17 maart 1976: 1) de originele banden, destijds in het bezit van Weber, zijn spoorloos; vermoedelijk in het Vaticaan! 2) hij, Winckel-

mann, beschikt over een schriftelijke verklaring van Prof. Ed. Baumgarten, dat de randopmerkingen in beide boeken (en dus die op de microfilms) van hem zijn en niet van Max Weber. 3) gebruik de Marginalien niet; Sie vergessen sie, zo luidde zijn advies. Hij besluit zijn brief als volgt: 'Ich habe schon mehrfach Gelegenheit gehabt diese Warnung ergehen zu lassen. In einem Falle kam ich allerdings zu spät'. Zo lang de originele banden niet zijn teruggevonden, ontbreekt ieder bewijs. Genoeg reden om de zaak te laten rusten. Maar tot die tijd zullen wellicht onderzoekers, daartoe aangespoord door Tenbrucks voetnoot 27, naar Aken reizen. Zij zijn gewaarschuwd.

25. Over de rol van 'Wechselwirkung' in Webers typen sociaal handelen, met name de Herrschaftstypen, zie: WG. S.122f, 153, 543f, 549, 823; WL. S.458, 475 en J.Winckelmann, Textkritische Erläuterungen bij WG. S.33, 229f.
26. Simmel, Grundfragen der Soziologie. S.31, 68-98.
27. Simmel, Philosophie des Geldes. S.VIII, 149, 536; Soziologie S.115, 183, 210, 330, 565ff. Zie ook Weber, 'Georg Simmel as Sociologist' in Social Research 1972, 1, p.155-163, waarin hij over Simmels filosofische belangstelling het volgende opmerkt: 'Usually, or very often at least, the decisive point is that where the specialist is dealing with questions of "facticity", empirical questions, Simmel has turned to look at the "meaning" which we can obtain from the phenomenon (or can believe we can). ...Simmel's ultimate interests are directed to metaphysical problems, to the "meaning" of life, and...these interests are...very noticeable in his treatment of technical substantive questions...'.
 28. Over de relatie neokantianisme en levensfilosofie in Webers impliciete wereldbeschouwing, zie: A.C.Zijderveld, De relativiteit van kennis en werkelijkheid. Meppel 1974 p.118-143.
29. cf. J.Winckelmann, Textkritische Erläuterungen (Band III Wirtschaft und Gesellschaft 1976) S.11 over de ontwikkeling van Webers begrippen Wertbezogenheit en Idealtypus. In WG gebruikte Weber de begrippen 'Sinn, Bedeutung, Sinnzusammenhang' in plaats van 'Wertbezogenheit' en 'reiner' of 'konstruktiver Typus' in plaats van 'Idealtypus'. Weber bracht deze wijzigingen in zijn latere werk volgens Winckelmann aan omdat hij daardoor meer afstand wilde nemen van de terminologie van de neokantiaanse waardenfilosofie.
30. G.Lukács beschouwt op grond van dit gedeelte uitgangspunt het werk van Simmel en Weber in wezen aan elkaar gelijk: 'Max Weber polemisiert gelegentlich gegen den übertriebenen Formalismus Simmels, seine eigene Soziologie ist aber ebenfalls voll solcher

formalistischer Analogien....Formalismus, Subjektivismus und Agnostizismus der Soziologie ergeben, dass sie, ebenso wie die zeitgenössische Philosophie, niet weiterkomt, als bestimmte Typen zu konstruieren, Typologien aufzustellen und die historischen Phänomene in diese Typologie einzuordnen'. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft III Darmstadt 1973 S.63. Het is niet zo verwonderlijk dat Lukács zich zo over Simmel en Weber uitlaat. Zijn oordeel, tevens een veroordeling, is gebaseerd op een afwijzing van de neokantiaanse filosofie, opvattingen die Lukács, een leerling van Simmel, niet onbekend waren.

31. Zie over de verwantschap tussen Simmel en Weber wat betreft de methode van de ideaaltypische constructie: F.H.Tenbruck, 'Max Weber' in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, XI 1959 S.574ff. J.Rex, 'Typology and Objectivity: A Comment on Weber's four sociological methods' in: A.Sahay (ed.), Max Weber and Modern Society. London 1971 en J.Winckelmann, Legitimität und Legalität in M.Webers Herrschaftssoziologie. Tübingen 1952.

1. cf. M.Frischeisen-Köhler: 'Georg Simmel'. In Kant-Studien, Bd.24, 1919, p.1-52; R.Aron geeft een enigszins hiervan afwijkende indeling in La philosophie critique de l'histoire. Paris, 2e ed. (Librairie Philosophique. J.Vrin) 1950, p.203: 'sociologue dans la première partie de sa vie, historien de la philosophie dans la seconde, moraliste toujours...'. Zie ook Buch des Dankes an Georg Simmel. Berlin 1958 (K.Gassen und M.Landmann hrsg.) S.9f 'Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung'.
2. Lukács merkt op: '...unter den Neukantianern nur Simmel ein ausgesprochener Anhänger der Lebensphilosophie'. G.Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. Lukács Werke. (Luchterhand Verlag) Bd.9, S.351.
3. Dit is Rickerts oordeel over Simmels levensfilosofie. H.Rickert: Die Lebensphilosophie. Tübingen, 1920, S.64-72. Hierin maakte hij een uitzondering voor Simmels denken; voor het overige stond hij afwijzend t.o.v. de levensfilosofie, de modestroming van zijn tijd zoals Rickert het uitdrukte.
4. G.Simmel: 'Vom Wesen der Kultur' (1908) en 'Wandel der Kulturformen' (1916) uit: Brücke und Tür (M.Landmann hrsg.), Stuttgart (Koehler Verlag) 1957; Der Konflikt der modernen Kultur (Duncker und Humblot) München und Leipzig, 1921. 'Die Krisis der Kultur' uit: G.Simmel, Das individuelle Gesetz. Frankfurt a.M. (Suhrkamp Verlag) 1968; 'Der Begriff und die Tragödie der Kultur' uit: G.Simmel, Philosophische Kultur. Leipzig, 1911.
5. Zie voor de relatie Simmel-Dilthey: M.Steinhof (1925), H.Freyer (1930), Th.Abel in American Sociological Review (1958), F.Tenbruck in Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (1958), K.Schrader-Klebert (1968), U.Gerhardt (1971) en H.J.Lieber (1974). Voor volledige referentie, zie bibliografie.
6. cf. W.Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Bd.I Gesammelte Schriften. (Verlag B.G.Teubner) Leipzig/Berlin 1923 (2 Aufl.). En: Buch des Dankes an Georg Simmel. Berlin (Duncker und Humblot) 1958.
7. G.Simmel: 'Bergson und der deutsche "Zynismus"'. Internationale Monatschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. Berlin, IX, 1914, S.197-200. Verder: opmerkingen over Bergson in zijn brieven aan graaf H.Keyserling. Opgenomen in: Das individuelle Gesetz. (M.Landmann hrsg.), S.239, 246; Buch des Dankes. S.87, 283.
8. Duitse vertaling van Evolution créatrice in 1912 door G.Kantorowicz en G.Simmel; cf. Simmel 'Bergson und der deutsche "Zynismus"'. Simmels opstel over Bergson: 'Henri Bergson' (1914) uit: G.Simmel, Zur philosophie der Kunst. (Kiepenheuer Verlag) Potsdam, 1922, S.126-145.

9. G.Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur. S.7-8.
10. Over de levensfilosofie: H.Noack, Die Philosophie Westeuropas. Darmstadt, 1965, S.39-142. M.Scheler, Vom Umsturz der Werte. 1919. Versuche einer Philosophie des Lebens: Bergson, Dilthey. S.143-190; O.F.Bollnow, Die Lebensphilosophie. 1958; G.Lukács, Die Zerstörung der Vernunft. 3 Bde. (Luchterhand Verlag); P.Lersch, Lebensphilosophie der Gegenwart. 1932; H.Rickert, Die Lebensphilosophie. Tübingen, 1920.
11. G.Simmel, Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig. (Duncker und Humblot), 1907.
12. Uit het omvangrijke werk van Wilhelm Dilthey - 17 delen Gesammelte Schriften - zijn in het kader van deze studie vooral de volgende publicaties van belang: Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. (Vol.I), Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. (Vol.V) en: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. (Vol.VII).
13. cf. E.Spranger, Wilhelm Dilthey. Berlin, 1912, S.10.
14. W.Dilthey, 'Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften'. In: W.Dilthey, Die Philosophie des Lebens. Auswahl aus seinen Schriften. H.Nohl hrsg. (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht), 1961, S.237.
15. Zie W.Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, S.45ff, 119. Naar het oordeel van Troeltsch heeft Dilthey in zijn latere publicaties meer oog gekregen voor de bovenhistorische aspecten van de historische kennis, o.a. in 'Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften' (1910). Zie E.Troeltsch, Gesammelte Schriften II. Tübingen, 1913, S.227. Het volgende citaat van Dilthey komt inderdaad dichtbij de neokantiaanse opvattingen over de historische wetenschap: 'Die Geschichtsschreibung ist an jedem Punkt bedingt vom Wissen über die in den geschichtlichen Verlauf verwebten systematischen Zusammenhänge..Und im Fortschreiten zur Gegenwart hin nimmt diese gegenseitige Abhängigkeit des Historischen und Systematischen immer zu'. (W.Dilthey, Die Philosophie des Lebens. Stuttgart, 1961, S.294f.)
16. H.Noack, Die Philosophie Westeuropas. Darmstadt, 1965, S.131.
17. H.Rickert, Die Philosophie des Lebens. Tübingen, 1922 (1920¹), S.47.
18. Voor dit samenvattend overzicht is gebruik gemaakt van: H.Bergson, Evolution créatrice. (Libraire Félix Alcan) Paris, 1930; La pensée et le Mouvant. (Libraire Félix Alcan) Paris, 1934. Verder R.Kroner, 'Henri Bergson' in Logos, 1913; O.F.Bollnow, Die Lebensphilosophie. 1958.

19. H.Bergson: Evolution créatrice. p.356. Bergson citeert hier Comte.
20. H.Bergson: La Pensée et le Mouvant. p.227ff.
Evolution Créatrice. p.8, 188-189.
21. H.Bergson: Evolution créatrice. p.95ff.
22. H.Bergson: La Pensée et le Mouvant. p.35ff, 205.
Evolution créatrice. p.192.
23. H.Bergson: Evolution créatrice. p.147ff, 161ff,
192, 213, 225.

Hoofdstuk 7.

1. G.Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. (Duncker und Humblot) München und Leipzig, 1922. De eerste twee opstellen zijn voor dit hoofdstuk van belang: 'Die Transzendenz des Lebens' en 'Die Wendung zur Idee'. Het derde opstel 'Tod und Unsterblichkeit' is vooral van invloed geweest op de filosofie van M.Heidegger en K.Jaspers. Zie: R.F.Beerling, Moderne doodsproblematiek. Een vergelijkende studie over Simmel, Heidegger en Jaspers. (Delftsche Uitgeversmaatschappij) p.49-87. Het vierde opstel 'Das individuelle Gesetz' is een discussie met Kant over diens begrip kategorische imperatief.
2. Uit een brief aan Graaf H.Keyserling (1918). Zie: G.Simmel, Das individuelle Gesetz. (M.Landmann hrsg.), S.251.
3. Volgens Rickert blijft de levensfilosofie - een modestroming door hem genoemd - in een onhoudbaar relativisme steken, met uitzondering van Simmels denken, waarin het levensfilosofisch relativisme juist wordt overwonnen, doordat Simmel op de noodzaak heeft gewezen van transcendentie van het leven. H.Rickert, Die Lebensphilosophie. Tübingen, 1920, S.64-72.
4. cf. Simmel, Grundfragen der Soziologie. S.72. Zie ook hfst.II over ontologisch 'relativisme'.
5. 'Aus Georg Simmels nachgelassenen Tagebuch' in Logos (Tübingen), 1919, Bd.VIII, S.124.
6. G.Simmel, Philosophische Kultur. S.3. cf.Hauptprobleme der Philosophie, S.7ff, 'Vom Wesen der Philosophie'.
7. G.Simmel, Kant (1904); Schopenhauer und Nietzsche (1907); Kant und Goethe (1906); Goethe (1913).
8. G.Simmel, Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch. Leipzig (Kurt Wolff), 1919 (1917¹), S.VII. In dezelfde woorden leidt Simmel ook zijn Philosophie des Geldes in.
9. G.Simmel, Rembrandt. S.65-76.
10. G.Simmel, o.c. S.70.
11. Zie de Georg Simmel-Bibliographie van K.Gassen in Buch des Dankes an Georg Simmel, passim.
12. Rembrandt, S.142, 152, 172.
13. o.c. S.154.
14. G.Simmel, Zur Soziologie der Religion(1898), Die Religion (1906) en Philosophische Kultur (1911), waarin o.a. 'Das Problem der religiösen Lage'.
15. Simmels onderscheid tussen subjectieve en objectieve religie past in de moderne godsdienstsociologische discussie over een functionele en inhoudelijke definitie van religie. cf.Th.Luckmann, The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society. (The MacMillan Company) London, 1970 (1963¹), waarin de functionele definitie van religie wordt gehanteerd.

- Zie ook: P.L.Berger, A Rumour of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. (Penguin Books) 1971 (1969¹), geschreven vanuit een inhoudelijke definitie van religie.
16. G.Simmel, Philosophische Kultur. S.239.
 17. G.Simmel, Lebensanschauung. 1922. Hfdst.4: 'Das individuelle Gesetz'. S.150-239.
 18. G.Simmel, Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre. (G.Kantorowicz hrsg.) München (Drei-Masken-Verlag), 1923, S.219.
 19. G.Simmel, Das individuelle Gesetz (M.Landmann hrsg.) (Suhrkamp Verlag), 1968, S.220.
 20. G.Simmel, Die Religion. S.10; Lebensanschauung. S.27ff, 34, 150.
 21. G.Simmel, Lebensanschauung. S.39ff.
 22. Over 'Achsendrehung des Lebens' in de vormensociologie, zie: Soziologie. S.124, 152f., 178, 211, 429; Philosophie des Geldes. S.159, 162; Grundfragen der Soziologie. S. 5, 51f.
 23. Simmel, 'Der Begriff und die Tragödie der Kultur'. In: Philosophische Kultur. 1911, S.245-277.
 24. Simmel, 'Die Krisis der Kultur'. In: Landmann, Das Individuelle Gesetz. S.232.
 25. Simmel, 'Werde was du bist'. In: Zu Philosophie der Kunst (Gertrud Simmel hrsg.) (Kiepenheuer Verlag) Potsdam, 1922.
 26. Simmel, Philosophische Kultur. S.272.
 27. Zie voor een discussie over deze vragen: Simmel, Philosophie des Geldes. S.503-532.
 28. Simmel, Philosophische Kultur. S.268.
 29. Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur. S.11. Zie ook de opmerking over Goethe in: Simmel, Goethe. Leipzig 1913 S.1-2, 12. 19.
 30. Simmel, 'Der Begriff und die Tragödie der Kultur'. In: Philosophische Kultur, S.258ff.
 31. Simmel, 'Die Krisis der Kultur' in: M.Landmann, Das individuelle Gesetz. S.232ff.
 32. Voorbeelden van subjectivisme in: Simmel, 'Tendencies in German Life and Thought since 1870'. In: The International Monthly, New York 1902, p.93-111 en 166-184. Zie ook: Simmel, 'Die Zukunft unserer Kultur' (1909) en 'Wandel der Kulturformen' (1916) in: Brücke und Tür. Bovendien: Der Konflikt der modernen Kultur (1918).
 33. cf. A.Gehlen, Urmensch und Spätkultur. (Athenäum Verlag) Frankfurt a.M. 1964 (1956¹); Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter. (Rowohlt Verlag) Hamburg 1962 (1957¹); zie verder: A.C.Zijderveld, The Abstract Society. New York 1970. Christopher Lasch, The Culture of Narcissism; American Life in an Age of Diminishing Expectations. London 1979.
 34. 'Aus Georg Simmels nachgelassenen Tagebuch'. in: Logos Bd.VIII, 1919 S.9.

Slotbeschouwing.

1. Arthur Stein wist zich te herinneren, dat in een gesprek met Henri Bergson in de zomer van 1912 laatstgenoemde opmerkte: 'Simmel est toujours très intéressant dans les détails'. Zie 'Arthur Steins Erinnerungen an Georg Simmel' in: H.Böhringer und K.Gründer (hrsg.), Aesthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. Frankfurt an Main 1976 S.275.
2. Zie: L.Coser, Greedy Institutions. Patterns of Undivided Commitment. New York 1974. (ned.vert.Deventer (van Loghum Slaterus) 1978) en A.C.Zijderfeld, On Clichés. The Supersedure of Meaning bij Function in Modernity. London 1979. (ned.bewerking: De tirannie van het cliché. Deventer (van Loghum Slaterus) 1982.
3. Simmel schreef honderden kranteartikelen over min of meer actuele onderwerpen. (zie bibliografie in Buch des Dankes). Verreweg het merendeel ervan is nooit meer uitgegeven, terecht wellicht vanwege het tijdgebonden karakter. Sommige van die artikelen zijn daarentegen juist nu weer actueel; van hetgeen ik tot nu toe heb kunnen verzamelen, noem ik slechts Simmels artikelen over de vrouw in het algemeen en over de vrouwenbeweging in het bijzonder. In zijn opstel 'Georg Simmel's Neglected Contributions to the Sociology of Women' (Signs, 1977, vol.2 nr.4 p.869-876) bespreekt L.Coser Simmels essays 'Das Relative und das Absolute im Geschlechterproblem' en 'Weibliche Kultur' (beide opgenomen in: Philosophische Kultur (1911)). Hij verwaarloost dan echter de kranteartikelen over dit onderwerp evenals Simmels opstel 'Zur Psychologie der Frauen' (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1890 XX S.6-46) en de passages over de positie van de vrouw en de vrouwenbeweging in Soziologie und Philosophie des Geldes. Overigens maakte Coser een voortreffelijk onderscheid tussen Simmels uitspraken over de cultuursociologische verschillen tussen man en vrouw en zijn ontologische formuleringen over het wezen van de vrouw.
4. Een bijzonder geslaagde samenvatting van de inhoud van Simmels werk biedt de studie van N.J.Spykman, The Social Theory of Georg Simmel. New York 1966 (1925¹).
5. Uit de persoonlijke herinneringen van velen, vastgelegd in Buch des Dankes, blijkt dat Simmels stijl van denken, maar vooral ook zijn manier van collegegeven bijzondere indruk hebben gemaakt. Zo meldt Karl Berger het volgende voorval: 'So geschah es, dass er bei der Schlusspointe eines seiner Vorträge in unserm Kreis sich so unruhig hin und her bewegte, dass sein Gehrock sich zwischen Seitenlehne und Sitz des Lehnstuhles festklemmte. Als es ihm nicht gleich

gelang freizukommen, sagte einer der Hörer lachend: 'Herr Professor, ich glaube, Sie haben sich festgesimmelt'. (Buch d.Dankes S.249). Over het nauwe samenspel tussen denken en spreken merkte Simmel het volgende op in een van zijn brieven aan H. Rickert: "Da ich eigentlich gar nicht zu den Zuhörern sondern zu mir selbst spreche, so liebe ich es, wenn das Auditorium möglichst farblos und indifferent ist. Die Zweiheit der Erscheinungsformen und die bunten Kleider stören mich". Men moet daarbij bedenken, dat het grootste deel van Simmels toehoorders in de Berlijnse collegezaal uit buitenlanders, meest vrouwen, bestond. (Zie: Buch d.Dankes S.101). Het persoonlijke karakter van zijn denken (relativisme, dialectiek) heeft sommigen aangetrokken, anderen juist geïrriteerd. Meer wellicht dan bij andere auteurs spelen kennispsychologische factoren een rol bij de beoordeling van Simmels werk. Zo stond bijvoorbeeld Franz Rosenzweig afwijzend tegenover Simmel, omdat hij van oordeel was: 'Ein anständiger Mensch lebt nicht aus den neunzig Möglichkeiten, die es gibt, sondern aus der einen, die er ist'. (Zie: Landmann, Das individuelle Gesetz. S.23). En Arthur Stein verklaarde: 'Simmel wurde nicht zu einer formenden Kraft für mich. Von was an Simmel hätte man Schüler sein können? Das Inhaltliche war zu vielfältig, und in den Fussstapfen der Methode wollte ich nicht gehen. Verglichen mit Simmel war Rickert aufs Ganze gesehen vielleicht unbedeutender, aber 'architektonischer'. Es blieb etwas. Daher zog es mich zu ihm mehr'. (Zie: Asthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. S.272).

SUMMARY

In the literature on the German philosopher and sociologist Georg Simmel (1858-1918) little attention has been given up to the present time, to the question of unity and coherence in his various publications. The purpose of this study is to show the affinity which exists between Simmel's sociology of forms and his philosophy, and to prove that this affinity is the result of the special way in which Simmel combines elements of two currents of thought in his work: neokantianism and philosophy of life.

Two central themes, the kantian distinction between form and content and the principle of interaction ('Wechselwirkung'), related to the philosophy of life, return repeatedly in Simmel's studies like the cantus in a polyphonic composition. The changing role and meaning of these central themes in his epistemology, sociology of forms and philosophy of culture served as a guidance to this study.

I Epistemology

In chapter 1 the main elements of the neokantian epistemology, as defined by W. Windelband and H. Rickert, are discussed. Proceeding from the thesis that knowledge is not a copy ('Abbildung') but a construction ('Umbildung') of reality, these neokantians allege, on formal-logical grounds, that such a construction is attained along several lines, depending on the purpose of knowledge: the generalizing natural sciences search for the general laws of nature, whereas the individualizing cultural sciences primarily aim at the values of culture as a frame of reference. At the same time they bring into discussion the question of the constitutive role of values

in the process of knowledge. In chapter 2 is demonstrated how Simmel steers the neokantian answer to the problem of the relation between knowledge and reality in the direction of the philosophy of life. Searching for the a prioris of (historical) knowledge, he argues much less formal-logically than Kant or Rickert did. The forms of knowledge, according to Simmel, have their 'proto-forms' ('Vorformen') in the experience of life. Because he thus poses the experience of life as the ultimate foundation of knowledge, Simmel manages to avoid a too intellectualistic position. However, he also manages to stand aloof from irrationalistic influences by adhering to the neokantian principle of form in his theory of Verstehen. Simmel rejects the solution of the problem of values for the cultural sciences as sought by Rickert in the postulate of a transcendental system of general values. Instead he puts forward his 'relativistic' epistemology and theory of values, based on the principle of 'Wechselwirkung'.

II Sociology of forms

Chapter 3 presents the preliminaries, concepts and method of the sociology of forms. Here Simmel uses the distinction between form and content as a methodical principle in order to establish the object of sociology. According to him, it is not the content but the form of social relations that should be the object of sociology in its purest sense. Independent from content, place and time, he suggests to examine the forms of sociation for their typical qualities. Methodically he gives precedence to the study of the forms of social relations, which does not mean that he reduces the content of these relations as being unimportant. To Simmel, social forms can only be forms of interaction. In Soziologie he demonstrates the a-historical method of his sociology of forms, meant to be a test of fruit-

fulness of the distinction between form and content as a methodical principle for the study of social reality. In the numerous analyses of types of forms Simmel refers to what he calls the sociological 'law' of increasing sociation and individualizing. This historical approach is discussed more explicitly in his Philosophie des Geldes. In this study he argues that in modern society the forms of sociation have become more abstract and rational and that form or function have gained ascendancy over content and quality of social relations. Because of the increasing discrepancy between the individual (subjective culture) and the abstract institutions (objective culture), Simmel wonders if fruitful interaction between both spheres is still possible in modern society. Chapter 4 elaborates on this historical analysis of culture.

Differences between Simmel's sociology of forms and Weber's sociology of *Verstehen* must be attributed to Simmel's dual role of philosopher and sociologist. A comparison, in chapter 5, of Simmel's forms of superordination and subordination with Weber's types of authority, leads to the following conclusion. Many differences can be reduced to a different starting-point: the form of social relations as opposed to the subjectively intended sense of interactors. Both, Weber and Simmel, adhere to the neokantian principle that knowledge is not a copy of reality: form-types and ideal-types are both analytical instruments for studying social reality. In Weber's works, as well as in Simmel's, we find combined both approaches, distinguished by Rickert: the generalizing and individualizing method. The main difference between Weber and Simmel is determined by the fact that Weber, at all times, remains a historian/sociologist and limits himself to facts of experience and keeps away from philosophical statements, whereas from the start Simmel is much more a philosopher in his sociology as well. Purposely he

attempts to interpret sociological facts, resulting from the permanent tension between the individual and society, in the context of his philosophy of life, based on the contrasting concepts of life and form.

III Philosophy of culture

Finally the distinction between form and content and the principle of 'Wechselwirkung' return in Simmel's philosophy of life. In chapter 6 some crucial concepts of this current of thought are discussed as presented by W.Dilthey and H.Bergson. The former accentuates the relationship between life and history, while the latter emphasizes the creative potentiality of life (*élan vital*) as opposed to the inertia of dead matter. Simmel includes the principle of form in his definition of life and, from this point of view, he develops a theory of culture. By stating that life is not possible without forms, but at the same time is never wholly absorbed by them, he corrects the one-sidedness of those philosophers of life, who have no eyes but for the formless continuity of the stream of life and who tend to lose themselves in it. Unlike Dilthey and Bergson, Simmel pays attention to the tragedy of culture: life brings forth forms which stand in contrast to life itself.

Finally, chapter 7 presents Simmel's ideas on religion, philosophy, art and morality as examples of his philosophy of life, in which he uses the life-form contrast as an instrument of interpretation. The dialectical character of the process of culture is regarded by Simmel as an interaction between life and form.

The conclusion of this study can be summarized as follows: In his work - epistemology, sociology of forms and philosophy of culture - Simmel has managed to avoid the one-sidedness of neokantian intellectualism and the irrationalism of the philosophy of life by absorbing

the principle of life in his studies of forms and the principle of form in his philosophy of life. Simmel's way of thinking is dominated by the principle of 'Wechselwirkung'. This is which gives unity and coherence to his writings and leads to a better understanding of Simmel's sociology as the study of the forms of sociation.

Geraadpleegde literatuur.

(In onderstaande rubrieken A en B wordt niet alle geraadpleegde literatuur vermeld. Ik beperk me hier tot de voor mijn studie meest belangrijk geachte publicaties. Aanvullende bronvermeldingen en referenties kan men vinden in de noten bij de afzonderlijke hoofdstukken).

A. Werken van Georg Simmel.

- Ueber sociale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen. Leipzig (Duncker & Humblot) 1890. Amsterdam (Liberac) 1966.
- Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie. Leipzig (Duncker & Humblot) 1892. 5. Aufl. 1923.
- Philosophie des Geldes. Leipzig (Duncker & Humblot) 1900. Berlin. 6. Aufl. 1958.
- Kant. 16 Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität. Leipzig (Duncker & Humblot) 1904.
- Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung. Berlin (Bard, Marquardt) 1906. Leipzig/München (K.Wolff) 3.Aufl. 1916.
- Die Religion. Frankfurt a.Main (Rütten & Loenig) 1906. 2.Aufl. 1912.
- Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus. Leipzig (Duncker & Humblot) 1907. 2.Aufl. 1920.
- Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig (Duncker & Humblot) 1908. Berlin 5.Aufl. 1968.
- Hauptprobleme der Philosophie. Leipzig (Sammlung Göschen 500) 1910. Berlin (Walter de Gruyter & Co) 8.Aufl. 1964.
- Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Leipzig (W.Klinkhardt) 1911.
- Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch. Leipzig (K.Wolff) 1916. 2.Aufl. 1919.
- Grundfragen der Soziologie. (Individuum und Gesellschaft). Berlin/Leipzig (Sammlung Göschen 1101) 1917. Berlin (Walter de Gruyter & Co) 3.auf. 1970.
- Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag. München/Leipzig (Duncker & Humblot) 1918. 2.Aufl. 1921.

Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel.
München/Leipzig (Duncker & Humblot) 1918.
2.Aufl. 1922.

Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und
kunstphilosophische Aufsätze. hrsg. von
Gertrud Simmel. Potsdam (Kiepenheuer) 1922.

Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und
Veröffentlichungen der letzten Jahre.

hrsg. und Vorwort von Gertrud Kantorowics.
München (Drei Masken Verlag) 1923.

Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Ge-
schichte, Religion, Kunst und Gesellschaft.
Im Verein mit Margarete Susman hrsg. von
Michael Landmann. Stuttgart (K.F.Koehler) 1957.

Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse.
hrsg. von M.Landmann. Frankfurt am Main
(Suhrkamp Verlag) 1968.

Bibliografieën.

Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe Erinnerungen,
Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am
1.März 1958 hrsg. von K.Gassen und M.Landmann.
Berlin (Duncker & Humblot) 1958.

De Georg Simmel-Bibliografie van K.Gassen is de
meest uitvoerige; vermeld worden: 31 boeken,
256 opstellen, 98 vertalingen van Simmel.

Aesthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende:
Georg Simmel. hrsg. von H.Böhringer und
K.Gründer. Frankfurt am Main (Klostermann) 1976.
H.M.Sass: 'Nachträge zur Bibliographie Georg
Simmel'. S.277ff.

B. Geraadpleegde literatuur.

- Abel, Th. Systematic Sociology in Germany. (1925)
New York 1965.
- Adriaansens, H.P.M. Talcott Parsons en het conceptu-
ele dilemma. Deventer 1976.
- American Journal of Sociology. vol. LXIII, May 1958.
Speciaal nummer (6) gewijd aan E. Durkheim en
G. Simmel bij de herdenking van beider honderd-
ste geboortjaar.
- Aron, R. La sociologie Allemande contemporaine.
(1936) Paris 1950.
- La philosophie critique de l'histoire. Essai
sur une théorie Allemande de l'histoire. (1938)
Paris 1950.
- Axelrod, Ch.D. 'Toward an Appreciation of Simmel's
Fragmentary Style'. in: The Sociological Quar-
terly 18, 1977 p.185-196.
- Baumgarten, E. Max Weber: Werk und Person.
Tübingen 1964.
- Becher, H.J. G. Simmel. Die Grundlagen seiner Soziolo-
gie. Stuttgart 1971.
- Beerling, R.F. Moderne doodsproblematiek. Een verge-
lijkende studie over Simmel, Heidegger en Jas-
pers. (diss.) Delft 1946.
- De sociologie van Georg Simmel. Amsterdam 1969.
- 'Georg Simmel'. in: Intermediair 9, 18 mei 1973.
- Bergson, H. L'évolution créatrice. (1907) Paris 1930.
- La pensée et le mouvant. (1934) Paris 1934.
- Böhringer, H. (hrsg.) Aesthetik und Soziologie um
die Jahrhundertwende: Georg Simmel.
Frankfurt 1976.
- Bollnow, O.F. Dilthey: Eine Einführung in seine
Philosophie. (1936) Stuttgart 1955.

- Bouglé, C. 'Les sciences sociales en Allemagne'.
in: Revue de Métaphysique et de Morale 2,
1894 p.329-355.
- Brinkmann, H. Methode und Geschichte. Die Analyse
der Entfremdung in G.Simmels 'Philosophie
des Geldes'. (Argumentationen 13) Giessen
1974.
- Cassirer, E. Zur Logik der Kulturwissenschaften.
(1942) Darmstadt 1961.
- Christian, P. Einheit und Zwiespalt. Zum hegelia-
nisierenden Denken in der Philosophie und
Soziologie Georg Simmels. Berlin 1978.
- Cohn, J. 'Georg Simmel'. in: Deutsches Biographi-
sches Jahrbuch. 1928 S.326-333.
- Geschichte der Philosophie. Teil VII: Die
Philosophie im Zeitalter des Spezialisismus.
Leipzig/Berlin 1925.
- Coser, L. (ed.) Georg Simmel. Prentice Hall 1965.
- The Functions of Social Conflict. (1956)
London 1972.
- Greedy Institutions. Patterns of Undivided
Commitment. New York 1974.
- 'Georg Simmel's neglected contributions to
the sociology of women'. in: Signs vol.2,
4, 1977 p.869-876.
- Dahme, H.J. Soziologie als exakte Wissenschaft.
Teil I Simmel im Urteil der Soziologie.
Teil II Simmels Soziologie im Grundriss.
Stuttgart 1981.
- Dilthey, W. Gesammelte Schriften in 12 Bdn.,
1913ff. Bd I: Einleitung in die Geisteswis-
senschaften (1883), Bd VII: Der Aufbau der
geschichtlichen Welt in den Geisteswissen-
schaften (1905).
- Durkheim, E. 'La sociologie et son domaine scien-
tifique'. in: A.Cuvillier, Où va la sociolo-
gie française? Paris 1953. Oorspr. versche-
nen in: Rivista italiana di sociologia IV
1900, 'La sociologia ed il suo dominio
scientifico'.

- Etzkorn, K.P. (ed.and transl.) Georg Simmel: The Conflict in Modern Culture and other Essays. New York 1968.
- Fellmann, F. 'Georg Simmels Theorie des historischen Erkennens und die Befreiung vom Historismus' in: Archiv für Geschichte der Philosophie. 62, 1980 S.164-184.
- Freyer, H. Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. (1930) Stuttgart 1964.
- Frischeisen-Köhler, M. 'Georg Simmel'. in: Kantstudien 24, 1919 S.1-51.
- Gassen, K. und Landmann M. (hrsg.) Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Berlin 1958.
- Gehlen, A. Die Seele im technischen Zeitalter. (1957) Hamburg 1972.
- Gerhardt, U. 'Immanenz und Widerspruch. Die philosophischen Grundlagen der Soziologie G.Simmels und ihr Verhältnis zur Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys'. in: Zeitschrift für philosophische Forschung 25, 1971 S.278-292.
- Goodman, M.J. 'Type Methodology and Type Myth. Some Antecedents of M.Webers Approach'. in: Sociological Inquiry 45, 1975 p.45-58.
- Hodges, H.A. Wilhelm Dilthey. An Introduction. New York 1944.
- Hofstra, S. 'Georg Simmel als socioloog'. in: Mens en Maatschappij 33, 1958 p.353-375.
- Hübner-Funk, S. 'Aesthetizismus und Soziologie bei Georg Simmel'. in: H.Böhringer und K.Gründer (hrsg.), Aesthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. Frankfurt am Main 1976. S.44-58.
- Hughes, H.S. Consciousness and Society. The Re-orientation of European Social Thought 1890-1930. (1958) Paladin Books 1974.
- Jankélévitch, V. 'Georg Simmel, philosophie de la vie'. in: Revue de Métaphysique et de Morale 32, 1925 p.213-257; 373-386.
- Kracauer, S. 'Georg Simmel'. in: Logos 9, 1920/21, S.307-338.

- Kroner, R. 'Henri Bergson'. in: Logos 1, 1910/11, S.125ff.
- Lawrence, P.A. Georg Simmel: Sociologist and European. 1976.
- Lenk, K. 'Das tragische Bewusstsein in der deutschen Soziologie'.in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 16, 1964 S.257-287.
- Lersch, Ph. Lebensphilosophie der Gegenwart. Berlin 1932.
- Levine, D.N. (ed.) Georg Simmel: On Individuality and Social Forms.Selected Writings. Chicago 1971.
- e.a. 'Simmels Influence on American Sociology I'. in: American Journal of Sociology 81, 4, 1976 p.813-845; deel II in: 81, 5, 1976 p.1112-1132.
- 'Simmel at a Distance'. in: Sociological Focus 10, 1, 1977 p.15-29.
- Lieber, H.J. Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende. Darmstadt 1974.
- Lübbe, H. Politische Philosophie in Deutschland. Basel/Stuttgart 1963.
- Lukács, G. Die Zerstörung der Vernunft. (1954) I-III Darmstadt 1973.
- Malter, R. 'Kultur als Konflikt. Georg Simmels Metakritik der idealistischen Theorie des Geistes'. in: Zeitschrift für philosophische Forschung 31, 2, 1977 S.265-283.
- Mamelet, A. Le relativisme philosophique chez Georg Simmel. Paris 1914.
- Mandelbaum, M. The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism. (1938) New York 1967.
- Mannheim, K. Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Leiden 1935.
- Essays on Sociology and Social Psychology. New York 1953.
- Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, K.Wolff (hrsg.) (1964) Neuwied-Berlin 1970.

- Mommsen, W. Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte. Frankfurt a.M. 1974.
- Nedelmann, B. 'Strukturprinzipien der soziologischen Denkweise Georg Simmels'. in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 32, 1980 S.559-573.
- Nisbet, R.A. The Sociological Tradition. (1966) London 1973.
- Noack, H. Die Philosophie Westeuropas. (1962) Darmstadt 1965.
- Rex, J. 'Typology and Objectivity: A comment on Weber's four sociological methods'. in: A.Sahay (ed.), Max Weber and modern sociology. London 1971.
- Rickert, H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. (1896) Tübingen 1929.
- Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899). Tübingen 1926.
- Die Probleme der Geschichtsphilosophie. (1912) Heidelberg 1924.
- Wilhelm Windelband. Tübingen 1915.
- Die Philosophie des Lebens. (1920) Tübingen 1922.
- 'Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft'. in: Logos 15, 1926 S.222ff.
- Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie. Tübingen 1931.
- Schnabel, P.E. Die soziologische Gesamtkonzeption Georg Simmels. Stuttgart 1974.
- Schrader-Klebert, K. 'Der Begriff der Gesellschaft als regulative Idee. Zur transzendentalen Begründung der Soziologie bei Georg Simmel'. in: Soziale Welt 19, 1968 S.97-118.
- Spann, O. 'Untersuchungen über den Gesellschaftsbegriff zur Einleitung in die Soziologie'. in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. deel 1 in 59, 1903 S.573-596; deel 2 in 60, 1904 S.462ff; deel 3 in 61, 1905 S.302-344; deel 4 S.427-460.

Spykman, N.J. The Social Theory of Georg Simmel.
(1925) New York 1966.

Steinhof, M. 'Die Form als soziologische Grundkategorie bei G.Simmel'. in: Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie 4, 1925 S.215-259.

Susman, M. Die geistige Gestalt Georg Simmels.
Tübingen 1959.

Tellegen, E. De sociologie in het werk van Max Weber.
Meppel 1968.

Tenbruck, F.H. 'Georg Simmel (1858-1918)'. in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 10, 1958 S.587-614.

— 'Max Weber'. in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 11, 1959 S.574ff.

— 'Formal Sociology'. in: K.Wolff (ed.), Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics. New York 1959 p.61-99.

Troeltsch, E. Der Historismus und seine Probleme.
Gesammelte Schriften Bd III. Tübingen 1922.

Wallisch-Prinz, B. A Sociology of Freedom. Georg Simmel's Theory of Modern Society. Bremen 1977.

Weber, M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd.I-III (1920); 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus' (1905) in: Bd.I Tübingen 1972 S.17-206.

— Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. (1922) Tübingen 1973.

— Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehende Soziologie. Bd.I-II (1921) Tübingen 1976 (mit Erläuterungsband von J.Winckelmann).

— 'Georg Simmel as a Sociologist'. in: Social Research 39, 1, 1972 p.155-163. (D.N.Levine transl.)

Weber, Marianne Lebenserinnerungen. Bremen 1948.

Weingartner, R.H. Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel. Middletown, Conn.1960.

Wiesehöfer, W.Ph. Der unmetaphysische Mensch: Untersuchungen zur Anthropologie im Frühwerk Georg Simmels. Tübingen 1976.

- Winckelmann, J. Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie. Tübingen 1952.
- Windelband, W. Präludien. Bd.I-II (1883) Tübingen 1924. in: Bd.II 'Geschichte und Naturwissenschaft' (Strassburger Rektoratsrede) 1894 S.136-160.
- Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. (1891) Tübingen 1957 (H.Heimsoeth hrsg.)
- Wolff, K.H. (ed.) Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics by Georg Simmel et al. (1959) New York 1965.
- Wust, P. Die Auferstehung der Metaphysik. Leipzig 1920.
- Zijderveld, A.C. The Abstract Society. New York 1970; vert. De abstracte samenleving. Meppel 1971.
- De Theorie van het Symbolisch Interactionisme. Meppel 1973.
- De relativiteit van kennis en werkelijkheid. Meppel 1974.
- 'Over waardegebondenheid'. in: Amsterdams Sociologisch Tijdschrift 1976 3, no.2 p.172-185.
- On Clichés. The Supersedure of Meaning by Function in Modernity. London 1979.
- De tirannie van het cliché. Deventer (van Loghum Slaterus) 1982.

PERSONENREGISTER

- Abel, Th. 234
Adriaansens, H.P.M. 219, 224
Aron, R. 234
Axelrod, C.D. 221

Baumgarten, E. 230, 231
Becher, E. 210
Becher, H.J. 221
Beerling, R.F. 206, 237
Bell, D. 226
Berger, K. 239
Berger, P.L. 238
Bergson, H. 14, 21, 26, 39, 65, 164, 165, 167, 173-179, 181, 199, 215v, 234v, 239
Bernstein, E. 210
Besnard, Ph. 227, 228
Bevers, A.M. 206
Böhringer, H. 206, 209, 221v, 239
Bollnow, O.F. 225
Bottomore, T. 226
Bouglé, C. 139, 227, 228, 229
Bouman, P.J. 17, 208
Braak, M. ter 222
Brinkmann, H. 226
Buber, M. 221
Bühl, W.L. 214, 215
Burgess, E.W. 16

Caesar 57
Carter, E.B. 207, 219
Cassirer, E. 210
Christian, P. 226
Cohen, H. 28
Comte, A. 171, 236
Cooley, C.H. 89, 222
Coser, L.A. 16, 18, 202, 204, 207v, 219v, 223, 228, 239
Croce, B. 213
Cuvillier, A. 207, 227

Dahme, H.J. 201, 226
Dahrendorf, R. 29, 222

Descartes, R. 29, 222
Dilthey, W. 26, 29, 39, 84, 164, 165, 167, 168-173, 199, 211, 213, 218, 234, 235
Durkheim, E. 11, 13, 16, 70, 81, 83, 103, 112, 138, 139-141, 204, 207, 220, 222v, 226-230

Einstein, A. 11
Elias, N. 136, 137, 208, 218, 226
Engels, Fr. 28
Ernst, P. 17
Etzkorn, P. 220

Feuerbach, L. 28
Fichte, J.G. 28, 167
Freud, S. 12, 137, 221
Freyer, H. 234
Frischeisen-Köhler, M. 15, 207, 208, 234

Galileï, G. 11
Gassen, K. 206, 218, 234, 237
Gehlen, A. 198, 218, 219, 220, 224, 226, 238
Geiger, R.L. 228
George, S. 14, 17
Gerhardt, U. 222, 234
Glaser, B. 219
Goethe, W. von 14, 20v, 22v, 29, 53, 60v, 78, 134, 163v, 167, 173, 184, 186, 198, 214, 221v, 237, 233
Goffmann, E. 16, 202, 208, 219
Gorman, E.M. 207, 219
Gründer, K. 206, 209, 221v, 239

Halévy, D. 228
Hegel, G.W.F. 28, 45, 86, 173
Heidegger, M. 206, 237
Herder, J.G. 167
Hofstra, S.J. 18, 206, 208
Homans, G.C. 16, 208, 228
Hübner-Funk, S. 221, 226
Hume, D. 169

- Jalsma, D. 206
 Jaspers, K. 206, 237

 Kant, I. 14, 21v, 27v, 43, 48v, 50v, 70, 76, 78v, 102, 163v, 167, 169, 184, 187v, 192, 210, 214, 218, 221, 237
 Kantorowicz, G. 216, 234, 238
 Keyserling, H. 216, 234, 237
 Kracauer, S. 220
 Kroner, R. 235
 Kruithof, C.L. 224
 Kwant, R.C. 220

 Landmann, M. 206, 209, 214, 216, 218, 220, 234, 237v, 240
 Lange, F.A. 210
 Lasch, C. 238
 Lersch, P. 235
 Levine, D.N. 18, 201, 207v, 219, 222, 230
 Lévi-Strauss, C. 220
 Lieber, H.J. 226, 234
 Liebert, A. 210
 Liebeschütz, H. 221
 Liebmann, O. 210
 Locke, J. 169
 Luckmann, Th. 237
 Luhmann, N. 224
 Lukács, G. 15, 46, 201, 207, 212, 216, 220, 226, 232, 234, 235
 Luther, M. 44, 57, 222

 Mandelbaum, M. 213
 Mann, Th. 222
 Mannheim, K. 89, 213, 216, 218
 Marx, K. 12, 28, 120, 196, 226
 Maxwell, C.D. 11
 Mead, G.H. 54, 89, 103, 218, 222
 Merton, R.K. 16, 202, 208, 219, 226
 Michelangelo 14, 164, 186
 Mill, J.S. 39
 Mills, Th.M. 228

 Naegele, K.D. 228
 Natorp, P. 28, 210

 Nedelmann, B. 226
 Newton, I. 11, 60v
 Nietzsche, F. 14, 28, 53, 87, 164, 167, 173, 184, 217, 221, 224, 235, 237
 Nisbet, R.A. 16, 207, 221
 Noack, H. 210, 235
 Nohl, H. 235

 Oberlaender, K. 206

 Park, R. 16, 89
 Parsons, T. 103, 219, 222
 Paulus 59
 Piaget, J. 220
 Plato 45
 Popitz, H. 103, 222
 Popper, K.R. 45, 212
 Pythagoras 11

 Ranke, L. 51
 Rembrandt 14, 20, 163, 164, 173, 184-186, 237
 Rex, J. 233
 Richelieu 63
 Rickert, H. 12, 14, 16, 25, 27v, 35-49, 51, 56, 59, 63, 76v, 79, 110, 157, 172v, 210-216, 234v, 237, 240
 Rilke, R.M. 17, 164
 Rodin, A. 14, 164, 186
 Romein, J. 210
 Rosenthal, E. 206
 Rosenzweig, F. 221, 240
 Rossi, P.H. 228
 Rousseau, J.J. 167
 Ruijter, A. de 220

 Sahay, A. 233
 Salomon, A. 228
 Saussure, F. de 220
 Scheler, M. 213, 235
 Schelling, F. von 28
 Schiller, F. 167, 221
 Schlegel, F. 167
 Schleiermacher, E. 53, 117, 173
 Schnabel, P.E. 201, 206, 209, 226
 Schopenhauer, A. 14, 28, 53, 78, 167, 184, 217, 221, 224, 235, 237

Schorske, C.E. 225
 Schrader-Klebert, K. 221, 234
 Schutz, A. 103
 Shakespeare, W. 186
 Simmel, Gertrud 238
 Small, A.W. 16
 Smelt, S. 225
 Sorokin, P.A. 16, 207
 Spann, O. 16
 Spencer, H. 171
 Spinoza, B. 29
 Spranger, E. 235
 Spykman, N.J. 89, 208,
 216, 219, 239
 Stammer, R. 210
 Stein, A. 239, 240
 Steinhof, M. 234
 Steinmetz, S.R. 16, 207
 Störig, H.J. 210
 Strauss, A. 219
 Susman, M. 214v, 220

 Tellegen, E. 206
 Tenbruck, F.H. 209, 231,
 233, 234
 Thomas, W.I. 103, 219, 222
 Tönnies, F. 228
 Troeltsch, E. 15, 207,
 210v, 213, 216, 235

 Vierkandt, G.A. 218
 Vinci, L. da 186
 Vogt, W.P. 229
 Vorländer, K. 210

 Wagner, R. 222
 Wallisch-Prinz, B. 226
 Weber, Marianne 230
 Weber, Max 11, 13v, 19, 26
 42v, 48, 56, 63, 81, 83,
 86, 138, 139-161, 172, 204,
 206, 207, 211, 215, 220v,
 230v
 Wiese, L. von 18, 208, 218,
 228
 Wiesehöfer, W. 209
 Wilde, O. 222
 Winckelmann, J. 230, 231,
 232, 233
 Windelband, W. 14, 25, 27v,
 31-35, 39, 44, 48v, 51,
 77, 79, 210, 211, 212
 Wolff, K.H. 202, 209, 220,
 228

Worms, R. 140, 228

Xerxes 95

Zijderveld, A.C. 47, 204,
 213, 222, 224, 225,
 232, 238, 239

ZAKENREGISTER

- Abbildtheorie 36, 45,
49-50, 56, 57
abstracte samenleving 115
Achsendrehung des Lebens
189-193
afstand, kennistheoretisch
begrip 74
-als sociale vorm 105
a-historische vormanalyse
82, 94-99, 136
algemene sociologie 19
allocatie-probleem 103, 145
algemene, het: in de his-
torische ws. 212
American Journal of Socio-
logy 140
analogieën 96-97, 137, 142,
205
Année Sociologique 139, 140
antipathie 105
a priori's van de histori-
sche ws. 14, 51-56, 79
-, sociologische 83, 99-
104, 118
-, transcendentale 49, 50,
51, 52, 70, 102, 210
arbeidersbeweging 113, 134
Attitüde 183, 200

Badense school 25, 28-29,
32, 35, 211
Berlijn 14
beroep/roeping 101
betoogtrant (Simmel) 78, 96-
98, 239-240
bewijsvoering, lineair en
circulair 72
bewustzijnskenmerken en
vormeigenschappen 104-109
bijzondere, het: vs het al-
gemene 34, 44

categorische imperatief 188,
192
causaal-mechanisch denken 175
-teleologisch bewustzijn
129, 130
Chicago School 16, 89, 202, 219

civilisatie-theorie (Elias)
136-137
concurrentie 119-120
constructie van historische
reeksen 63-64
-van eenheid 64-65
-van typen 58, 64, 100,
155-157
credit card 124, 225
cultuurconflict 196-197
-crisis 133, 196-197
-filosofie 14, 20-21,
23-24, 26, 184
-pessimisme 198-199
-schepping 193-194
-vormen 69-71, 191

dankbaarheid 105
definition of the situation
(W.I.Thomas) 103
'derde wereld' (Popper) 45
differentiatie, sociale 112,
118
Dingbegriffe 39
Diözesanbibliothek te Aachen
231
dramaturgical approach 208
Drittes, ein/das Dritte 54, 214
durée réelle 65, 176-177

élan vital 176-179, 181
empirisme 176-178
Ereignisbewusstsein 67
Erlebnis-Ausdruck-Verstehen
(Dilthey) 170-173
estheticisme 138
expressionisme 198

filosofische sociologie 19,
153
formele sociologie 12, 15,
17-18, 82, 109
Frankfurter Schule 135
functie als synoniem van
vorm of wisselwerking
87-89
-, verschuiving van in-
houd naar 124-127

- functional relativism 89
- gedachtenexperiment 98
- geheimhouding 208
- Geisteswissenschaften 39, 171, 211
- geld 88
 - als vormverstoorder 128
 - als voorbeeld van objectiveringsproces 120-129
 - en intellect 131
- geldeconomie 123
- generaliserende cultuurwetenschap 41
 - vs. individualiserende wetenschap 35, 37, 38-42, 77, 79, 110, 157
 - sociologie 42
- geometrie 90
- germaanse kunst 185
- gezelschap, het 106-107, 192
- groepsgrootte 94
- groepsvorming, principe van 113-114
- Heidelberg 14, 35
- heterogeen continuüm 36
 - discretum 37
- historische cultuuranalyse 82-83, 118, 136
 - cultuurwetenschappen 43-48, 49
- hogere instantie 95-96
- homo duplex 23, 103, 222
- homogeen continuüm 37
- ideale vormenwereld 109
- idealisme 28-29
- idealistische levensfilosofie 192
- Idealtypen 154-157
- idiografische wetenschappen 32-35, 44, 49
- individu-maatschappij 99, 101, 102, 103, 109, 118, 132
- individualiserende cultuurwetenschap 41
- individualisering: zie vermaatschappelijking
- individualisme van 18de en 19de eeuw 117, 224
 - , methodologisch (Weber) 149
- individualiteit (bij Rickert) 40
 - (bij Kant) 53
 - (levensfilosofisch) 53
 - (bij Simmel) 53-56, 181
 - , algemeenheidswaarde van 101
 - , sociologische definitie van 114
- individuele wet 187-188
- institutie-leer 198
- intellectualisering van de cultuur 123-132, 166
- intellectualisme (van Kant) 24, 52-53, 76, 214
- Interdependenz 216, 218
- intermediaire structuren 115-116
- intimiteit 104
- intuïtie 18, 96, 162, 173
 - (bij Bergson) 176-179
- invoelingstheorie 59
- jodelen 90, 220
- Joodse denktrant 221
- Kategorien des Lebens 169
- kennistheorie, neokantiaanse 19, 25, 27-30, 31-32, 48, 49, 85, 162, 163
 - (Windelband) 32-35
 - (Rickert) 35-48
- koketterie 221
- Konfiguration (Elias) 218
- kosmopolitisme 116
- klassieke kunst 185-186
- Kraftverdichting 225
- kunst (filosofie) 14, 20, 26, 62, 70, 135, 137-138, 184-186
- leven, definitie van 181-183
- levensfilosofie passim
 - , algemene karakteristiek van 166-168
 - , (bij Dilthey) 168-173
 - , (bij Bergson) 173-179
 - , (bij Simmel) 180-200
- leven(sprincipe) en vorm(principe) 23-24, 183-200
- levensstroom 26, 65-66, 154, 174-179, 181, 182, 199
- Logos 211

- maatschappij 89-90, 92, 171
 Marburgse school 28, 211
 Manhattan 225
 materialisme 28, 29, 46, 76, 210
 methodenstrijd, eerste 32
 methodisch subject 62, 77
 middel-doel keten 129
 -omslag 129-132, 190
 moderniseringsproces 123, 129, 136, 202
 moraal, innerlijk vs. uiterlijk 187-188
 morphologie sociale 141

 natuur- en cultuurwetenschappen 11-12, 28, 31-32
 -(bij Rickert) 35-48
 -(bij Simmel) 72-76
 natuur-geest, ontologisch onderscheid 28, 32, 170-171, 212
 natuurwet 38
 neokantianisme passim
 -, plaatsbepaling van 27-30
 nomothetische wetenschappen 32-35, 49
 normerende instantie 115v

 objectiveringsproces 119-122, 144, 160
 objektiver Geist 45, 60, 86
 onwetendheid 121-122, 208

 persoonlijke vs. zakelijke sfeer 119-122
 physiologie sociale 141
 pragmatisme 198
 prästabilierte Harmonie 101
 protestantse ethiek 152-153
 psychische samenhang, a priori geconstrueerde 58
 psycho-analytische traditie 137

 rationalisering van gezagsverhoudingen 147
 rationaliseringsproces 161, 166
 rationaliseringsthese 160
 rationalisme 176-178
 rationaliteit, substantiële 89

 realisme, historisch 21, 51, 56-57, 61, 74, 76, 79
 reductie van kwaliteit tot kwantiteit 127-129
 referentiegroepentheorie 208
 reiner Typus 155
 Relationsbegriffe 39
 relationisme, kennistheoretisch 50, 69-71, 216
 -, methodisch 50, 69, 76-78, 205
 -, ontologisch 50, 69-71
 relativisme 49, 216
 -, fysisch 216
 représentations collectives 103
 role-playing/-taking 103, 218
 rol, sociale 23, 100, 222
 roltheorie 103
 Romantiek, de 28, 117
 ruilrelatie 120
 ruiltheoretisch model 208
 Sinngebilde 45, 46, 59
 skepticisme 216
 sociaal-democratische partijen 113
 sociologie en filosofie 141, 154
 -en geschiedenis 157-161
 sociologisch bewustzijn 102, 109
 sociologische esthetiek 127
 -wet 74, 83
 solidariteit 113, 116, 223
 Spielform der Vergesellschaftung 107
 statistische vergelijking 93
 Strassbourg 14, 32, 140
 structuralisme 220
 structureel-functionalisme 89, 103
 Strukturformen (Weber) 152
 Sturm und Drang 167
 subject-object 22, 45, 57, 59, 193
 subjectief bedoelde zin 86, 146-147, 149-150, 151, 153
 subjectieve vs. objectieve cultuur 23, 11, 193-196
 -, discrepantie tussen 132-136, 195-197, 198, 226

- subjectieve vs. objectieve religie 186, 237
- subjectieve vs. objectieve zin 153-154
- subjectiverings- en objectiveringsproces 115
- subjectivisme 115, 135-136, 183, 197, 198
- sympathie 177

- tegenstellingen 77, 78, 96-98
- toestand, als historische categorie 66-67
- totaalconceptie 202
- tragiek van de cultuur 24, 193-196
- trouw 105
- typen van gezag 26, 146-147
- typifications (Schutz) 103

- Umbildung 36, 63, 66, 68, 156, 172

- Vaticaan 231
- vermaatschappelijking en individualisering 26, 110-111, 136
 - , sociologische wet van 83, 112-119
 - in de moderne samenleving 119-132
- Verstehen 45-46, 50, 55-62, 87, 149
 - , historisch 56, 61-63
 - , psychologisch 56-60
 - , sachliches 56, 60-61
 - , transhistorisch 62
 - (bij Dilthey) 170-172
- verstandende sociologie 26, 83, 139, 142, 147-161
- vertrouwen 122
- Vorformen 67, 79, 191, 192
- vormbegrip, sociologisch 87-90, 138, 149-151, 218
- vormbesef 108
- vormen van boven- en onder-schikking 26, 143-145
- vormenkennis 108
- vormenontologie 98
- vormensociologie passim
 - , a-historische 83, 84-109, 118
 - en verstandende sociologie 142, 147-161
- vormen van vermaatschappelijking/wisselwerking 17, 18, 23, 81-109, passim
- vormgelijkheid 95, 97
- vormgevoel 104-109
- vorm-inhoud onderscheid 19
 - , empirische basis van 91-92
 - in de historische wetenschap 63-68
 - in de levensfilosofie 189-193
 - , als logisch principe 21
 - , als metafysisch principe 22
 - , als methodisch-sociologisch principe 22, 85-87, 90-92
 - in de moderne sociologie 204
 - in de verstandende sociologie 151-153
- vormprincipes van het leven 97, 154
- vormstructuur 146-148, 152, 157, 161
- vormtechniek 108
- vormtypen 95, 96, 154-157
- vrouwenbeweging 113, 134, 239
- vrijheid, sociologisch begrip 117-118, 120, 133, 145
 - , kwantitatief en kwalitatief 117-118

- waardegebondenheid 43-47
- waardenfilosofie, neokantiaan 32, 42-48, 49, 232
- waardensysteem 46, 80
- waarde-oordelen 48
- waarheidsbegrip 72
- M.Weber Instituut München 231
- Weltformen 183, 190, 191
- Wendung zur Idee 189-193, 199
- Wenen 225
- Wertbeziehung 44, 48, 63
- wisselwerking, principe van 22-24, 50, 76, 77, 87-90, 92, 93, 142, 150-151, 204, 218, 220
 - , als antropologische

constante 218

zelfhandhaving van groepen

207-208

zelftranscendentie 182

zinsamenhang 146, 148, 152,
156, 158

Zustandsbewusstsein 67

Zwischengebilde 115, 137

STELLINGEN

I. Het eenzijdige beeld van Simmel dat men doorgaans aantreft in de Amerikaanse vakliteratuur, is voor een belangrijk deel te wijten aan het ontbreken van een complete vertaling van zijn werken.

II. Mensenkennis is dikwijls een kwestie van sociologische vormen-kennis.

III. De kern van de neokantiaanse kennistheorie ligt opgesloten in de reeds door Goethe geformuleerde uitspraak dat 'alles Faktische schon Theorie ist'. Weber parafraseert dit als 'in der Tatsachen steckt schon die Theorie'. (*Goethe Werke*. Insel Verlag 1977, Bd. VI Vermischte Schriften; 'Betrachtungen im Sinne der Wanderer.' Spreuk 136 S.468; Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 4 Aufl. 1973, S.275.)

IV. Cultuur is onderstroom en bovenbouw.

V. Het oeuvre van Thomas Mann is cultuursociologisch daarom zo interessant, omdat het beschouwd kan worden als een vorm van esthetisering en daardoor tegelijk ook als overstijging van de crisis van de burgerlijke cultuur.

VI. Relaties die berusten op de smalle basis van wederzijds emotionele afhankelijkheid zijn kwetsbaar. De relatie tussen oudere mensen en hun kinderen is daar een bijzonder voorbeeld van vanwege het asymmetrische karakter van de solidariteitsgevoelens.

VII. De invoering van het profijtbeginsel verdient een morele grondslag naast overwegingen van praktische aard om te komen tot bezuiniging op de overheidsuitgaven.

VIII. Kunstenaars wier in het kader van de Beeldende Kunstenaars Regeling ingeleverde werk zijn bestemming vindt in de kelders van de Dienst Verspreide Rijkscollecties, kunnen altijd nog troost vinden in de woorden van Schopenhauer die zegt: 'Die Kunst ist überall am Ziele'.

IX. Met het neologisme 'mensenwetenschappen' dat A. de Swaan zo graag gebruikt in zijn NRC/Handelsblad-column, mag hij sociologisch het gelijk aan zijn kant hebben, maar daarmee zijn wel alle hekken van de dammen.

Bij A.M. Bevers, *Geometrie van de samenleving*. Filosofie en sociologie in het werk van Georg Simmel.

Bibliotheek K. U. Brabant



17 000 01052449 5